

Mihail Neamțu **credință și rațiune** *dialoguri,
contradicții, împăcări*

MIHAIL
NEAMȚU
credință
, și **rațiune**
,
dialoguri
contradicții
împăcări

ANDREI PLEȘU / SORIN ANTOHI / ANDREW LOUTH /
HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR / BOGDAN
BUCUR / JEAN-LUC MARION / ILARIA RAMELLI

Cu o prefață de
Teodor Baconski

Credinței

București, 2013

Coperta: Larisa Barbu

© Lumea Credinței pentru prezenta ediție - 2013

Editor: Lumea Credinței

Str. Pictor Ștefan Luchian nr. 12, sector 2, București,
cod 023958 tel. /fax: 021/310.71.81;

Răzvan. bucuroiulumeacredinței.com

Director: Răzvan BUCUROIU Redactor-șef: Răzvan
CODRESCU

Distribuție:

S.C. Supergraph S.R.L.

Str. Ion Minulescu nr. 36 031216, Sector 3, București

Tel. 021/320.61.19; 021/319.10.83

Fax: 021/319.10.84

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEAMȚU, MIHAIL

Credință și rațiune: dialoguri, contradicții, împăcări /
Mihail

Neamțu; pref. de Teodor Baconschi.

— București: Lumea credinței, 2013 ISBN 978 - 606
- 93222 - 3 - 9

I. Baconschi, Teodor (pref.)

281.95

Cuvânt înainte

Credință și rațiune: nimic prea mult

Zadarnic ar fi un cuvânt *rezumativ* tocmai în deschiderea unei cărți precum aceasta, care chiar merită să fie citită. Ea merită o lectură exhaustivă nu doar pentru că relația credință/rațiune a primit un răspuns creator din partea fiecărei generații, ci și pentru că interlocutorii aleși de Mihail Neamțu – fie ei români sau de alte neamuri – sunt oameni care au ceva de spus în materie. Personalități de formație teologică, spirituală sau intelectuali cu vast exercițiu umanistic, acești mărturisitori abili sunt iscodiți pe marginea unei dialectici care și-a găsit deopotrivă expresii fertile (de la Tertullian și Augustin, până la scolastici sau Pascal) și fundături durabile (mai ales în veacul nostru, sfâșiat între fideism și agnosticism).

Cartea nu ascunde un manual, niciun tratat și cu atât mai puțin un catehism sau un demers prozelitistic. Ea își ține făgăduiala afișată pe copertă: un șir de dialoguri vii – chiar dacă evident lucrate *aposteriori* – între oameni care nu asupresc inteligența cititorului cu imperative dogmatice, preferând să-și definească mult mai discret propriul *credo*, în normala desfășurare a drumului printre lecturi, experiențe, poziționări conceptuale și chestionări de sine. Raportul credință-rațiune include, transcende, se divide, acceptă rând pe rând controversa, concilierea și telescopajul critic.

Oricine a reflectat, trăind o căutare religioasă, ori a căutat răspunsuri la întrebarea „pe ce cale II putem

cunoaște mai bine pe Dumnezeu” se va regăsi aici, redescoperindu-și simultan intuițiile și decepțiile, dar și momentele fericite sau temeiurile de acum asumate.

E grozavă povara secolelor de dispută pe marginea acestui tandem noțional inseparabil și insolubil. Căci, așa cum spune Toma d’Aquino, și credința e cunoaștere, numai că nu directă, ci grație mărturisirii Altcuiva, care este Dumnezeu însuși. Simetric, rațiunea cunoscătoare – oricât s-ar pretinde de exactă – are o inevitabilă componentă de *credință prestabilită* (în știință, în facultatea rațiunii umane, într-o teorie, un model sau o paradigmă epistemologică). Disocierea – și mai ales contrapunerea – celor doi termeni este deci relativă... la ea însăși.

Tema *ratio et fides* comportă multiple armonice: intelectualism vs pietism, elitism vs religiozitate populară, culturalism vs mistică (supra) naturală, autonomie vs teonomie, scientism vs intuiționism, cunoaștere pozitivă vs cunoaștere apofatică, empirism vs spiritualism, progresism vs fundamentalism etc. Unii ar putea remarca, simplificând, că Modernitatea a despărțit cele două noțiuni, încurajând apariția unor tipuri polare: raționalistul din spița lui Toma Necredinciosul („cred numai ce pot atinge”), în opoziție cu „toți ceilalți” încă adepți, sub o formă sau alta, ai convingerii că orice cunoaștere spirituală vine de sus, prin har, iluminare, transă, extaz, droguri halucinogene, ritualuri și alte ieșiri din real pe baza unui rețetar magico-religios, deopotrivă liturgic și teurgic. E totuși ceva judicios în acest reducționism, căci omul de pe stradă pare, astăzi, scindat: fie crede că nu poți crede, fie „crede fără să cerceteze”, deși faimosul îndemn nu are vreo bază biblică sau patristică, așa cum s-a remarcat de atâtea ori. Spre tot mai grava noastră confuzie, pomenita simplificare e depășită în fel și chip de realitatea socio-psihologică a credinței și rațiunii contemporane: ca și alți nietzschéeni, Cioran e mai aproape de nucleul incandescenței mistice decât iezuitul paleontolog Teilhard de Chardin... așa cum radicalii

eshatologiști, de seama unui Seraphim Rose, sunt foarte riguroși în logica lor demonstrativă... Cu alte cuvinte, meciul la care asistăm nu e între ȣuțiana „babă nespălată pe picioare”, care găsește absolutul căzând la icoană, și teologul apostat printre sofisticării erudite ori speculații cu aere de *aggiornamento*. Adevărata bătălie se dă între o rațiune fărâmițată în mii de cioburi, din cauza progresului nelimitat al libertății, și o credință care, „emancipată” de sub magisteriul Bisericii, se ipostaziază proteic, *la purtător*...

Aș încheia scurta predoslovie la volumul întocmit de Mihail Neamțu cu propriul răspuns la o întrebare necesară: este Ortodoxia contemporană capabilă să gestioneze complexitatea la care s-a ridicat deja raportul credință-rațiune? *Da*, în măsura în care soluțiile Noului Testament (mai ales la Sfântul Pavel și Sfântul Ioan) plus cascada exegezei patristice răsăritene constituie un tezaur doctrinar care nu s-a epuizat în timp: e suficient să fie fructificat onest, într-un limbaj care să lase prezentului ce-i al prezentului. *Nu*, de vreme ce autorii ortodocși de azi sunt, cu mici excepții provocatoare (în stilul lui Yannaras) sau monastice (în tradiția Sfântului Siluan Athonitul, la care s-a atașat și Părintele Rafail Noica), niște conservatori mimetici sau niște vulgarizatori fără vlagă ai unor mode și curente apusene demult... apuse. Dacă frontul teologic al Bisericii noastre se dovedește excesiv de „păstrător”, apare pericolul ca ea să nu mai știe (de) ce păstrează, sau acela de a salva doar accesoriul formal. Tot așa cum „deschiderea” programatică naște riscul pierderii de sine, printre vorbele altora, demult dezrădăcinate din matca adevărului revelat. Oricum, „*nimic prea mult*” oracolului delphic, reluat în scrierile Părinților cappadocieni, este *mai mult decât nimic*, dacă vizăm justa măsură a lucrurilor, fie ele raționale sau percepute ca atare.

Vă doresc, așadar, o lectură folositoare prin moderație, pentru că incitantă sunt sigur că va fi...

Teodor Baconschi

I

Religia, cultura și provocările modernității cu
ANDREI PLEȘU

despre suflet, credință și căutările tinereții

Primele tatonări

Domnule profesor, nu mai este un mister faptul că vă detașați printre intelectualii publici din România ca una dintre vocile dornice să rostească taina lui homo religiosus în amurg de modernitate. V-ați expus în Dialogurile de seară susținute în compania părintelui Galeriu și a unor mai tineri colegi de generație. Ați scris o carte Despre îngeri devenită, rapid, un succes imens de librărie. V-ați implicat în editarea Septuagintei pe care Colegiul Noua Europă o patronează, de altfel, și sunteți, totodată, directorul Institutului de Istorie a Religiiilor aflat sub egida Academiei Române, lată repere vizibile pentru publicul larg care se întreabă adesea asupra dimensiunii personale, nu doar academice, a acestei căutări. Unde a început totul și cum anume s-au consumat continuitățile pe parcursul vieții adulte?

Mulțumesc. Trebuie să spun că n-am intrat în contact cu problematica religioasă printr-o legătură directă cu Biserica. În tinerețe, contactele mele au fost, mereu, cu oameni ai Bisericii, dar întâlnirile propriu-zise aveau loc în afara cadrului instituțional. Pentru a da un exemplu, l-am cunoscut pe părintele Benedict Ghiuș (1904 - 1990). Am vorbit adesea cu el, în camera sa din Dealul Mitropoliei, dar n-am asistat la slujbe religioase săvârșite de el. Da, l-am văzut pe părintele Sofian Boghiu (1912 - 2002) slujind la Antim și, mai târziu, pe părintele Galeriu la Sfântul Silvestru. Însă majoritatea întâlnirilor din prima perioadă de tatonare au fost cu oameni ai Bisericii care mi-au acordat șansa unor discuții extramuros - iar asta, sociologic și psihologic vorbind, poate spune ceva. Pe atunci - vorbim despre sfârșitul anilor 1960 - nu eram foarte limpezit.

Până în ultimii ani de liceu am avut o relație convențională cu tema credinței și cu Biserica. Pot spune că am crescut în două comunități care n-au fost ostile unei formații religioase: familia, în primul rând, care n-a fost potrivnică, dar nici angajată. Apoi pot să menționez anii de școală primară pe care i-am petrecut la țară, pe valea Nehoiului, în județul Buzău. Atunci, împreună cu alți copii îmbrăcați în straie de sărbătoare, mergeam la biserică, unde cântam, de exemplu, Prohodul de Paști și colindele de Crăciun. Desigur, acestea sunt lucruri care rămân mereu cu tine – am și astăzi amintiri cu biserica din Pârscov (satul unde s-a născut Vasile Voiculescu). De asemenea, îmi amintesc de biserica din Sinaia... Totuși, primul meu contact intens cu tematica religioasă s-a făcut prin Floriana Avramescu, una din ficele părintelui Marcel Avramescu (1909 – 1984). Colegă de liceu și de clasă, Floriana era o fată credincioasă, frecventa slujbele de la Antim și îl avea ca duhovnic pe părintele Benedict Ghiuș. Era o figură atipică: suferea grav de o tetanie care îi dădea crize cu aspect epileptic și purta stigmatul acestei boli.

Inteligentă, foarte citită, mereu bine pregătită, Floriana avea toate caracteristicile unei ființe de o prematură maturitate. N-aș putea să-ți spun cum s-a născut o afinitate între noi, dar știu că Floriana m-a identificat spre sfârșitul anilor de liceu ca „receptor” Mi-a dat să citesc cărți care astăzi sunt mai puțin cunoscute: eseistul Ernest Hello, de pildă, un catolic fervent, de tip Charles Péguy (1873 – 1914). O altă amprentă a acelei „inițieri” a fost cartea lui Paul Evdokimov (1901 – 1970) despre *Vârstele vieții spirituale*. Au mai fost și alții. Recunosc, pe de altă parte, că mi-am menținut mereu perspectiva critică, încercând „să nu mă las” așa de ușor sedus.

Erați critic, dar bănuiesc că nu într-un sens ideologizat...

Deloc, aș spune. Dovadă că Floriana Avramescu a putut insista. M-a „format” bibliografic în această zonă și

m-a dus și la Mănăstirea Antim din București. Dacă e să fiu sincer, nu mi-au rămas amintiri speciale legate de slujbele sau predicile auzite acolo. N-aș putea vorbi de o „convertire” promptă și spectaculoasă. Astfel încât n-am putut să-i răspund clar lui Ștefan Nenitescu, un bătrân estetician de confesiune catolică. Pentru el marea temă de dezbateră cu oamenii preocupați de spiritualitate era: „Spune-mi cum te-ai convertit?”

Ștefan Nenitescu era profesorul despre care spuneți în Ochiul și lucrurile următoare: „În toamna anului 1977, când l-am cunoscut, Nenitescu nu ne-a apărut ca un estet interesat de «piața» artistică mai veche sau mai nouă, ci ca un cărturar afabil, aplecat, cu creionul în mână, asupra lui Toma d'Aquino sau a lui Leonțiu din Bizanț...” O veritabilă rara avis/

Întocmai. Revin: Ștefan Nenitescu se interesa mereu de momentul declanșator al convertirii. Ei bine, la mine n-a fost vorba despre un *coup-de-foudre*. Am parcurs lent drumul către credință, mijlocit prin lecturi și dialoguri. N-am cunoscut Damascul, explozia orbitoare de tip mistic. Am făcut mereu pași înainte și pași înapoi. Au contat însă întâlnirile - între care o menționez, iarăși, pe cea cu părintele Benedict Ghiuș, pe care l-am cunoscut tot datorită Florianei Avramescu. Încă foarte tânăr l-am întâlnit și pe Codin Mironescu, fost „membru” al „Rugului Aprins”. Știam puține despre el atunci și, când l-am întâlnit întâmplător într-o stație de autobuz, n-am știut să-l abordez în cheia justă. Am intrat în vorbă și m-am plâns, ca orice adolescent, că am probleme cu părinții. Delicat, el m-a convins că e totuși un fapt banal al primei tinereți, dar mi-a dat și un avertisment: „Ai grijă să nu ieși din lupta asta cu un complex de superioritate!”

Ce amintiri vă leagă de părintele Benedict?

Părintele Benedict mi-a rămas în minte prin felul lui atipic de a vorbi. Avea o voce cu volum mic, nu era expansiv și începea mereu, orice propoziție, prin „cred că”. Niciodată nu afișa aerul unui om care formulează

adevăruri definitive. Vorbea puțin, era foarte precaut, modest, mereu cu bemolul pus. De altfel, la sfârșitul vieții părintele Benedict s-a retras în tăcere absolută și n-a mai vorbit aproape deloc. L-am întâlnit ca pe un călugăr cultivat, dar eu, având atunci doar 18 ani, nu eram copt pentru a-i pune întrebările decisive. Nu am știut să profit maximal de prezența lui. Părintele Benedict m-a ajutat printr-o bună orientare în biblioteca teologică – asta într-un timp de maximă penurie, când nimic important nu se găsea în librării. Părintele Benedict mi-a dat, de pildă, câteva cărți ale lui Claude Tresmontant (1925 - 1997), autor al multor volume despre metafizică și Sfintele Scripturi (țin minte la *métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961). Tresmontant, un excelent elenist și teolog ebraizant, preocupat de dialogul știință-religie, a mai scris și o istorie a problemei sufletului, de pildă. Unul dintre volumele sale (*Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*) oferea o cosmologie în care Dumnezeu apărea și ca geometru. Țin minte că i-am spus părintelui Benedict că nu pe Dumnezeu matematician îl caut eu. El mi-a răspuns: dar să știi că Dumnezeu este și matematician...

Părintele Benedict a ajutat-o mult pe Floriana Avramescu, care, având o mare anvergură spirituală, mă introdusese totuși într-o ecuație personală specială, care pe mine unul mă nedumerea. Am privit-o mereu pe Floriana Avramescu ca pe un om mult mai evoluat decât mine și nu mă puteam gândi la altceva. Părintele Benedict administra acest raport asimetric, intervenea pentru a liniști lucrurile, pentru a limpezi relația, pentru a armoniza dialogul. Țin minte că, odată, mi-a spus: „Totuși, nu uita imensul Orient care trăiește în Floriana” – aceasta fiind o aluzie la rădăcinile semitice ale familiei ei.

În sfârșit, tot de părintele Benedict se leagă o poveste despre onestitate. Când, încă relativ tânăr, s-a îmbolnăvit și medicii lansaseră ipoteza unui cancer, părintele Benedict – ne povestea el însuși – a intrat într-o

panică teribilă, cu accese de sudoare rece. Ei bine, în acele clipe, toată experiența lui bogată de călugărie – fusese tuns ca monah de timpuriu – nu îl ajuta să treacă dincolo de frică. Nici rugăciunea, nici lecturile canonice nu l-au ajutat să scape. Întâmplător, pe noptiera unui alt pacient, vecin de salon, a văzut un volum de Platon. Ne spunea că l-a luat în mână așa, ca să treacă timpul, și un pasaj anume din *Phaidon* a avut darul de a-l liniști. Ceea ce voia să ne spună nu era că „terapeutica” platoniciană e mai eficace decât cea a Scripturii, ci că Duhul se manifestă imprevizibil. Tainic.

Au fost și alte întâlniri cu oameni ai Bisericii?

Da. Nu trebuie să-l uit pe părintele Nicolae Steinhardt (1912 – 1989), pe care l-am întâlnit, înainte de a se călugări, tot prin Floriana Avramescu. Era un om de o vitalitate extraordinară, o întruchipare a bucuriei, mereu vesel și îndatoritor.

Până și pesimiștii puteau recunoaște acest adevăr. Într-o scrisoare trimisă lui Arșavir Acterian în 1978, Cioran făcea următoarea mărturisire: „Pe plan spiritual, ne e superior tuturor. E într-adevăr un miracol cum în preajma lui te simți dintr-odată mai bine...”

Exact. Avea generozitate, dar și umor. Una dintre primele lecții pe care Nicolae Steinhardt mi le-a dat a fost să încerc, cu prima ocazie, o băutură numită „gin tonic” – care, firește, nu exista în vremea aceea în București. „Ți-o recomand dragul meu – îmi spunea – este foarte bună și e și sănătoasă”. Nicu Steinhardt era o apariție unică. Prietenii lui mi-au povestit, amuzați, că avea și „derapaje” insolite. Era, de pildă, ipohondru. Colectiona mereu medicamente, se pregătea de posibile îmbolnăviri (reale sau închipuite) cu un sentiment de panică fizică. Fusese probabil marcat de experiența pușcăriei. Chiar și în timpul detenției își făcuse printre „colegi” un prieten, Sebi (Eusebiu) Munteanu, care, medic fiind, era pus să lucreze la infirmierie. Ei bine, prin intermediul lui, Nicu făcuse rost de o droaie de medicamente, nu neapărat necesare.

La o percheziție, i le-au găsit ascunse sub pat. Evident, autoritățile l-au pedepsit pe doctorul Munteanu, singurul de la care putea să aibă acele medicamente. Și înainte să se călugărească Nicu Steinhardt era un personaj foarte îndrăgit în lumea literară. Sunt mândru să spun că el mi-a redactat scrisoarea de recomandare de care aveam nevoie pentru a intra în Uniunea Scriitorilor, în anii '73—74. O altă categorie de oameni care îl prețuiau erau artiștii plastici. Îmi amintesc cum, la anumite expoziții, părintele Steinhardt avea exuberanța de a pupa tablourile care îi plăceau foarte mult.

Uneori țopăia ca un copil, iar odată, la o expoziție organizată în sediul Muzeului Țăranului Român de astăzi, a „reușit” să se împiedice de o sculptură în lemn a lui Mihai Buculei. Sărind de colo-colo, Nicu Steinhardt s-a lovit de piesa artistului, a căzut peste ea și a rupt-o! Buculei a fost șocat, părintele Nicolae – de asemenea. A început, dezolat, să facă mătânii, era colosală scena...

Era un puer aeternus...

Regretul meu este că, spre sfârșitul anilor '80, relațiile noastre s-au răcit puțin din pricina micului „scandal” din jurul *Jurnalului de la Păltiniș*. Părintele Steinhardt ne-a acuzat de elitism C, cathari”) – ceea ce, în epocă, suna aproape ca o acuzație de subversiune. Pe de altă parte, era nemulțumit că domnul Noica n-a invocat mai abundent „grupul de la Câmpulung” (unde, înaintea episodului închisorii, Constantin Noica își trăise prima recluziune, fiind vizitat numai de prieteni foarte apropiați: Nicu Steinhardt, Alecu Paleologu etc.), iar curajul lor fusese amendat, cum știm, prin arestarea unui întreg lot de scriitori. Dar în acei ani, menționarea publică a acelui episod din biografia domnului Noica era cvasi-imposibilă din pricina cenzurii.

Întâlniri formatoare

Ce alți prieteni aveți în afara mediilor literare?

Tot aici îi pot evoca și pe Toto (Theodor) Enescu sau pe Alecu (Alexandru) Paleologu (1919 – 2005). Îmi

amintesc apoi și de întâlnirea - singura, cred - pe care am avut-o cu Dinu Pillat. Ne-am plimbat două ore prin Herăstrău: mi-a vorbit mult despre Dostoievski, despre destinul lui mai mult decât despre romancier. Dinu Pillat era un om mărunțel, febril, tatonant, dar foarte intens, atașant, de o vie cordialitate. Abia după 1989 publicul larg a putut descoperi profunda lui dimensiune auctorială.

Mai era medicul Eusebiu Munteanu - un om cu totul extraordinar. A fost arestat și în anii '50, dar și mai târziu, la sfârșitul anilor '70, cred. Ei bine, când a venit timpul să fie eliberat a doua oară, doctorul Munteanu a refuzat să iasă din pușcărie! „Era atâta mizerie în închisoare - povestea Sebi -, erau atâția oameni bolnavi acolo, încât mi-am spus: dacă eu plec, oamenii ăștia se prăpădesc”. Și a cerut să mai rămână, ca să se ocupe de ei! Sunt gesturi sublime, pe care astăzi abia ni le putem închipui, sunt oameni despre care aproape nimeni nu mai vorbește...

Un alt personaj care a influențat apropierea mea față de sfera religioasă a fost Marin Tarangul. Făcuse și el pușcărie ca absolvent al Facultății de Teologie și, deși cu zece ani mai mare, îmi devenise coleg de an la Istoria Artei. Marin era un om credincios, mi-a dat mult de citit (avea o bibliotecă fenomenală) m-a pus în contact cu temele fundamentale, dar într-o variantă cu totul neconvențională. Floriana Avramescu îmi oferise modelul angajării intense, dar rectilinii. Îi datorez imens. Marin Tarangul îmi oferea un parcurs riscant, atipic, aventuros, lăsând loc pentru experiența boemei...

Ce a urmat?

Drumurile între acești doi poli, unul al Ortodoxiei, celălalt al boemei, s-au încrucișat cu evenimentul întâlnirii unui cu totul alt tip de personalitate: Ion Frunzetti (1918 - 1985). Am ezități să vorbesc despre acest moment, pentru a nu fi răstălmăcit. Îl cunoșteam pe profesorul Frunzetti din timpul facultății: era hiperinteligent, extraordinar de cultivat, o ființă patetică. Desigur, l-am admirat ca pe un profesionist desăvârșit. Mai târziu, mi-a făcut onoarea să

spună că sunt elevul său, lansând aprecieri nemeritate la adresa primelor texte pe care le-am scris în domeniul teoriei artei. La un moment dat, însă, în chip neașteptat, profesorul Frunzetti m-a luat deoparte și mi-a spus: „Să știi că de fapt nu sunt profesor de istoria artei... Eu sunt un mistagog și cred că ar fi bine să-ți dau să citești câte ceva și apoi să discutăm”. Scena s-a petrecut când aveam 19 - 20 de ani. Gestul era cu totul surprinzător, pentru că Ion Frunzetti părea genul rece, de croială carteziană. Mi-a pus însă în mână câteva texte din Madame Blavatsky, Annie Besant, C.W. Leadbeater și alții. Din punct de vedere stilistic, cel puțin, era o incongruență extraordinară între *forma mentis* întrupată de Ion Frunzetti și această subterană teozofică. Uneori mergea atât de departe încât îmi mărturisea cine credea el că fusese într-o încarnare anterioară: pictorul Constantin Rosenthal, cel cu „România revoluționară”! Treceam cu el pe lângă Palatul Șuțu și îmi spunea: „Aici, în secolul trecut am participat la câteva baluri...”. Era de necrezut!

Sunt lucruri care e greu să nu te smintească la vârsta de 20 de ani. Și totuși, contraste de acest fel apar și în biografia altor cărturari români: Anton Dumitriu, de pildă. Istoric al logicii, pe de o parte, și cu deschideri perenialiste, pe de altă parte (era în căutarea muntelui Kogaion etc.). Minți uriașe în vecinătatea literaturii de tip Pavel Coruț!

Ei, nu chiar așa! Orice s-ar spune, Annie Besant e din altă făină decât Coruț. În cazul ei e vorba de un viciu de amplasament spiritual. La Pavel Coruț e vorba, pur și simplu, de prost gust. Și de subcultură. Am putea invoca și cazul doamnei Zoe Dumitrescu-Bușulenga, care avea, de asemenea aplecări spre teozofie, amendate, pare-se, de clarviziunea părintelui Cleopa, când a întâlnit-o prima oară. Înainte ca doamna Bușulenga să apuce să vorbească, duhovnicul moldovean i-a atras, prompt, atenția: „Vezi că ai acasă, pe birou, niște cărți nepotrivite!”

Aveați un „antivirus” pentru acest tip de mesaj?

Greu de spus. Ion Frunzetti venea asupra mea cu o autoritate profesională în care nu bănuisem acest filon. Fapt e că ceea ce am citit, nu m-a încântat. N-am avut o reacție asemănătoare cu cea provocată de cărțile lui Evdokimov, de pildă. Dar după această întâlnire a intrat pe fir un alt „mijlocitor”, o fată, de data aceasta: Georgine (Zucky) Dobrozemsky, cu care, în studenție, fusesem gata să mă însor. Fata aceasta venea din Timișoara, unde existase, în perioada interbelică, un foarte activ cerc de antropozofie. Zucky era o natură intensă, o combinație spectaculoasă de sânge polonez, maghiar și românesc. Era pasionată de Rudolf Steiner (1861 - 1925). Până într-atât, încât dacă nu vorbeam cu ea despre antropozofie, cădea conversația. Eram însă îndrăgostit și m-am străduit să fiu la înălțimea informației ei. M-am pus pe citit Steiner, o întreprindere sinucigașă când vezi că operele lui complete numără peste 300 de volume, inclusiv conferințele apărute *postmortem*. În raport cu teozofii, Steiner apărea ca un autor special. Era mult mai cultivat, începuse ca editor al lui Nietzsche, și al lucrărilor științifice ale lui Goethe (pentru ediția jubiliară), era un universitar. S-a dovedit și un arhitect onorabil. A creat un soi de „disidență” la teozofie și a fondat o școală proprie, „antropozofia”, încă foarte răspândită și astăzi. Pe fondul acestor lecturi - care, admit, mă puseseră pe gânduri - l-am întâlnit apoi pe George Bălan.

Muzicologul...

Exact. Georgine m-a dus la el, mai întâi la unele cursuri și conferințe, apoi la Sinaia, unde se retrăsese înainte să plece din țară. Înainte de a deveni antropozof, Bălan fusese leninist, modernist, apoi se convertise la Ortodoxie și își luase chiar doctoratul în Teologie, sub îndrumarea părintelui Stăniloae. Până la urmă însă a ancorat în steinerism. Avea, la Sinaia, o bibliotecă remarcabilă, de care eram nerăbdător să profit (împreună, o vreme, cu prietenul meu Ioan Petru Culianu). Citindu-l însă pe Steiner, am înțeles, oarecum, în ce consta puterea

de seducție a antropozofiei. Spre deosebire de teozofie, ea propune un sistem atotcuprinzător, acoperind toate domeniile vieții și ale cunoașterii, de la anatomie și cosmologie la agricultură și pedagogie. Se pornește, uneori, de la observații interesante, dar se continuă cu dezvoltări halucinatorii. Steiner însuși pomeneste, ironic, mărturisirea unui cititor al său: „La început, totul apare OK. Pe măsură însă ce avansezi cu lectura, autorul pare să înnebunească. Dar la începutul cărții următoare e iar sănătos!”. Observația e pertinentă. Uneori cazi pe pagini inteligente și stimulatoare, după care dai peste bazaconii greu de digerat („reîncarnarea *Terrei* în faze cosmice succesive” ș.a.m.d.). Steiner se apără spunând: „Domnule, eu chiar văd asta, datorită unei facultăți înnăscute, pe care, prin exercițiu, o pot dobândi și alții”. Din păcate, judecând după roade, rezultatul acestei filosofii este inconsistent. Epigonii n-au mai atins performanța imaginativă a fondatorului. De altfel, ca „maestru”, Rudolf Steiner a avut el însuși exigența de a-și dizolva singur școala, adică „Societatea antropozofică”. Nu îți rămâne, eventual, decât să-l plasezi cultural în familia unui romantism german târziu, pe linia unor Carl Gustav Carus (1789 – 1869) sau Philipp Otto Runge (1777 – 1810), să spunem...

Aș vrea să vă întreb dacă, în anii de studenție, erăți singur sau însoțit de alți prieteni apropiați, interesați și ei de faptul religios. L-am menționat de ape Marin Tarangul, dar el era cu zece ani mai în vârstă. Dacă e să fiu sincer, mărturisesc că n-am fost, în această căutare, însoțit de vreun prieten apropiat, n-a existat un parcurs „umăr-la-umăr”. În tinerețe contează întâlnirile cu oameni trecuți prin viață, dar contează și camarazii cu care, până una-alta, poți bâjbâi frățește în același întuneric. Mie asta mi-a lipsit. Prietenii din facultate nu aveau acest tip de interes. Pe unul ca Horia Bernea l-am cunoscut ceva mai târziu, după 1974. Însă tineri de vârsta mea cu care să bat acest drum spre întâlnirea cu sacrul n-am cunoscut, cu excepția

poate a lui Ioan Petru Culianu (1950 - 1991), căruia amicii îi spuneau „Nene” (cu accent pe „e”-ul final). L-am cunoscut ca student, fiind rapid impresionat de înzestrările lui ascetice: uneori nu mânca decât lapte și miere, avea un pat plin cu cărți și rafturi, iar el dormea pe jos. Când l-am întâlnit, își scria, stând ore în șir în „lotus”, lucrarea de diplomă. Sute de pagini redactate direct în italiană la mașina de scris! Avea, pe scurt, o dotație fenomenală, pe care o investise (prea devreme după părerea mea) într-un model situat pe linia enciclopedismului eliadesc. Era pornit pe această linie, unde acumulările eruditului erau mai importante decât patosul căutării. Aveam întrebări și proiecte diferite.

Eros și feminitate

Ajunși în acest punct, aș schimba puțin subiectul. Mai întâi un „caveat” hermeneutic. Tonic în toate scrierile monahale din primele veacuri creștine mi se pare stilul franc al discuției despre pornirile ascunse, foarte puternice și mereu recurente în ambientul psihismului uman. Avem pe de o parte un portret atrăgător al zenitului, o țintă sublimă și totuși accesibilă - anume „vederea feței lui Dumnezeu” -, iar pe de altă parte o discuție fără menajamente a pulsionilor telurice pe care le moștenim ca orice plămadă din țărână... Vârsta tinereții este asociată căutărilor intense, pe de o parte, dar și zburdălniciei trupești, indiscreției privirii, poftelor felurite - în genere, toate reductibile la dorința de posesie. Pe scurt, erosul poate fi o pricină de poticneală în drumul către cer. Îndrăznesc să vă întreb, retrospectiv, cum ați defini dumneavoastră această tensiune ubicuă, reluată pe cont propriu de fiecare generație? Cum rezolvă fiii lui Adam întâlnirea cu scandalul frumuseții creației în ipostaza feminină?

Știm cu toții că erosul pare să fie, uneori, marea problemă nerezolvată... Fără îndoială, potențialul întâlnirilor cu celălalt sex este întotdeauna ambivalent. Ele pot aduce în scenă ceva smintitor, dar pe de altă parte -

iată, cazul Florianei Avramescu pentru mine! - o energie catalizatoare. Pot spune despre fica părintelui Avramescu acest lucru: a reprezentat pentru mine releul cel mai important al tinereții, pentru că m-a pus în contact cu o temă care mi-a devenit esențială.

Dar e o ipocrizie didactică să credem că există soluții standard la problema erosului. Și a corporalității. Poate fi corpul, luat în sine, „vinovat”? Ții minte ce spunea Avva Ioan Casian: „Îngerii au căzut pentru că nu aveau corp”. Corpul este o limită și ne reamintește mereu de condiția finitudinii. De aceea spune Sfântul Ioan Casian că îngerii ar fi putut să nu cadă, dacă ar fi avut corp, căci avându-l, ar fi avut, totodată, o salvatoare conștiință a limitei. Când îți ignori condiția corporală, poți să cazi spectaculos - aparent, nimic nu-ți oprește picajul, nu mai ai obstacole, nu mai ai bariere...

Da, problema erosului există și vine peste tine la diferite vârste - mă tem că la toate vârstele. Recent, Gabriel Liiceanu a revizitat tema „calului negru” (cu o metaforă din *Phaidros*), marcat oarecum de un anumit patos, de o anumită disperare romantică. În tinerețe, îl aveam lângă mine pe Marin Tarangul, care avea și o sinceră aplecare spre mistică, dar și o anumită deschidere spre „consumism” erotic, dacă nu chiar spre deboșă. (Dar nu e oare păcatul „perechea metafizică” a mântuirii?) E de amintit și faptul că există și potențări artificiale, fals virile, ale erotismului.

E profilul intelectualului care trăiește atât seducția faustică, cât și tentația boemei simultan - în același registru fuzional-nocturn.

Coexistența celor două tentații se exprimă, de regulă, într-o complicată dialectică a mijlocirii cu nemijlocirea. Se poate întâmpla ca atacând direct versantul faustic să reevaluezi, indirect, teritoriul lumescului. Și invers: cufundat în lumesc, să ai revelația fulgurantă a transcendenței. Lui Nichita Stănescu îi plăcea să repete: „Bărbatul este un animal indirect” și se referea, de bună

seamă, chiar la el. Este de a proverbială condiția lui de poet, blond, seducător, cu ochi albaștri, mereu sufocat de admiratoare. Ceea ce nu-l împiedica însă - ba dimpotrivă - să fie nu doar seducător, ci mereu sedus de misterul Cuvântului. Cu titlu anecdotic, aş menționa confuzia pe care o introduce, în sfera erotismului, problema celebrității care începe să însoțească figurile publice la vârsta maturității. Femeilor pare să le placă notorietatea bărbatului, puterea simbolică pe care acesta o emană. Există o irezistibilă atracție pentru aura sau nimbul „bărbatului interesant” (vezi Ortega...), în care datele concrete ale insului ajung să nu mai conteze. Cu sfială, dar și fără să ocolesc adevărul, pot spune că am văzut femei îndrăgostite de bătrânul Constantin Noica atunci când acesta avea peste 70 de ani... Domnul Noica nu avea în perioada de la Păltiniș nimic dintr-un *dandy* - consumase această fază în perioada interbelică. Obişnuia să spună, uneori: „În tinerețe, din cauza cititului, am pierdut câteva bune îmbrățișări... Citeam, nu aveam timp...”. Alți prieteni ai domnului Noica, Alexandru Dragomir, de pildă, adoptau o formulă ceva mai sportivă: „Erosul nu este un capitol prea important, nu trebuie nici neglijat, dar nici transformat într-o dramă metafizică”. Nu complicau și nici nu dramatizau acest subiect. Uneori, bărbații înzestrați cu o bună animalitate ajung să tranșeze problema sexualității mai simplu, fără complicații inutile.

Revenind însă la problema teologică: cum salvăm puritatea inimii, pe de o parte, fără să negăm bogăția lumii în solul căreia Dumnezeu a plantat și sămânța frumuseții?

Este în primul rând o întrebare istorică: cum a evoluat reflecția Bisericii asupra acestei teme? Ce găsim în tradiția iudaică, apoi în Evanghelii, în comentariile pauline și, în sfârșit, în exegeza pastorală din tradiția apuseană (marcată de scrierile lui Augustin), sau în dezbateră răsăriteană (marcată de confruntarea cu gnosticismul)? În al doilea rând, este o întrebare - pentru fiecare dintre noi - profund personală. Eu îmi explic cenzura drastică a

sexualității în creștinism în termenii următori: nu erosul în sine ar fi problema, ci tot angrenajul de minciună și înșelătorie pe care libertinajul sexual îl implică. Marile căderi sau sminteli vin din haloul de consecințe declanșate de transgresiune: ascunzișuri, tactici de camuflaj, duplicități... Toate la un loc ajung să-ți marcheze viața, îți schimbă felul de a fi și aduc în joc un deznodământ inconfortabil, dacă nu dureros. O alunecare de picior în acest teritoriu se termină, de regulă, cu o secreție teribilă de marasm lăuntric – un sfârșit pe care începuturile zglobiu-aventuroase nu-l anticipaseră.

Ajungem astfel la tema responsabilității care se exercită într-un raport privilegiat cu timpul trecut și viitor. Prezentul poate găzdui uneori orice promisiune, dar puține făgăduințe se verifică pe parcursul vieții. Erosul înșelător te face să uiți această „diastolă” a temporalității – legătura dintre azi și mâine, consecuția, pe scurt (și pe englezește): the aftermath. Ratezi întâlnirea cu persoana care trebuie să reprezinte totalitatea angajamentelor sale în trecutul, prezentul și viitorul ei. Erosul furtiv produce, nu-i așa, doar un decupaj din biografia celui alt. Seamănă deci cu un exercițiu turistic: faci o fotografie veselă și te pregătești apoi de o lungă uitare... Este un fel de mișcare reptilină a sufletului – țintești, lovești și te retragi fără alte întrebări. Teoreticienii evoluționiști vor pune comportamentul instinctului sexual masculin pe seama acestei strategii de supraviețuire: o povară tipic darwiniană l-ar face pe individ să-și dorească inconștient, cumva, reproducerea speciei. În acest fel, ajunge să-și lase urma în locuri care promit – fără apel la prea multă reflexivitate – continuitatea biologică. Pe scurt, erosul postlapsarian evocă un strat profund de iraționalitate pe care nu-l putem subestima. O „spiritualitate” care trece cu vederea acest tip de război lăuntric, tentația iresponsabilității descrisă mai sus și natura conflictuală a căutărilor noastre la toate vârstele – o asemenea „spiritualitate” care ignoră revolta corporalității ajunge să

simplifice teribil întreaga discuție teologică despre har, transfigurare, mântuire.

Știm vorba din Pateric, despre călugării care, la întrebarea: „Ce faceți toată ziua la mănăstire?”, răspund: „Cădem, ne ridicăm, din nou cădem, din nou ne ridicăm...”. Acest tenace efort de verticalizare mi se pare esențial. Sunt, cred, păcate mult mai grave decât impuritatea sexuală: vanitatea, orgoliul, slava deșartă. Toate aceste patimi ne prostesc teribil. În fond, dragostea de sine (*philautid*) ține de o confuzie identitară: începi să te identifici cu una dintre înzestrările sau calitățile tale mai degrabă accidentale. Începe să îți placă vorba, chipul sau chiar nasul tău; te îndrăgostești de vocea, de inteligența sau de scrisul tău, pierzând din vedere că ele sunt simple accesorii, fără legătură cu ideea de merit. Orgoliul răspunde prost la întrebarea: „Ce înseamnă «eu»?”. Îți faci iluzia că șinele adânc al persoanei tale se epuizează **m** și se confundă cu reprezentarea ta publică...

Orgoliu și smerenie

Terapia ar fi, așadar, uitarea de sine. Toate căderile, spun Sfinții Părinți, vin ca o corecție a păcatelor minții.

Fără îndoială. Asta nu înseamnă că oamenii nu au nevoie de încurajare. Din când în când, ai nevoie de o privire prietenească. Când faci un lucru bun, nu strică dacă cineva chiar observă acest lucru. Nu există creativitate și desăvârșire fără acest combustibil. Pe de altă parte, trebuie să știm că fiecare dintre noi are o înclinație „naturală” spre anumite excese. În ce mă privește, în chestiunea orgoliului aș spune că am avut un anumit noroc. De pildă, în liceu am fost mereu un premiant fără zel, fără să-mi propun lucrul acesta, împins de la spate mai degrabă de așteptările familiei.

Erau, bănuiesc, timpuri în care diferența între premiant și repetent se reflecta prin note. Astăzi pare să nu mai fie cazul...

Da, exista o luptă pentru postura de fruntaș. Între dascălii liceului era un unchi de-al meu, care, evident, îmi

urmărea rezultatele. Toți anii aceia m-au pus în situația de a face o cursă în profund dezacord cu aspirațiile mele, dar care mi-a dat oarecum stăutul de vedetă. N-am crezut niciodată însă în această validare – știam că aveam colegi de clasă mult mai deștepți, mult mai pregătiți. Aș putea spune că n-am avut niciodată încredere în mine și poate că și asta este un dar.

Chiar nici încredere în inteligența dumneavoastră?

Poate singurul lucru de care sunt oarecum sigur în ceea ce mă privește – insist: *oarecum* sigur – este că pot exprima ceea ce vreau, în scris sau oral. Dar, din nou, acesta nu mi se pare un merit. Nu am exersat „la aparate” ca să ajung aici – am scris mult, e drept, mai ales în tinerețe, dar trebuie să spun că am niște texte din liceu și din primii ani de facultate care mă fac să roșesc! Sunt inimaginabil de proaste, de retorice, de solemne... Cu toate astea am persistat și, până la urmă, dacă scrii asiduu și ai o anumită dexteritate, îți iese, în afară de asta, nu sunt sigur de inteligența mea, iar de hărnicie și celelalte virtuți nu mai vorbesc... Trebuie să spun că la liceu eram un elev bătrânicos – oarecum crispat. Abia la facultate m-am dezghețat cu ajutorul lui Marin Tarangul, care mă trata, adesea, cu un soi de bășcălie cordială, vizând o anumită postură pompoasă a firii mele. Ironiile lui m-au ajutat enorm, m-au destins, m-au decontractat. Fără această cură aș fi rămas țeapăn și inhibat. Din acest punct de vedere, aș spune că nu m-a bântuit pericolul unei vanități excesive – însă, repet, asta nu e un merit. Încă din studenție, am beneficiat de o riscantă expunere publică, cu oameni importanți care mă recomandau călduros, cu emisiuni de televiziune etc. Dar interior n-am aderat niciodată la această dimensiune. Astăzi, când sunt mai aproape de sfârșit, am cu atât mai puține motive să cred în strălucirea publicității – știu foarte bine câte neîmpliniri adună viața mea.

Indiferent de datele personale ale fiecăruia, vanitatea rămâne un mare pericol. Ca antidot al orgoliului, am în

minte două replici. Un tânăr tenor peruvian, pe nume Juan Diego Flores, are acum mare succes în lumea operei. Este o vedetă glamuroasă, are pretutindeni un portret de mare stea. Ei bine, la întrebarea unui ziarist: „Spuneți-ne, cum vi se pare acest miracol al vocii dumneavoastră?”. Răspunsul lui a fost: „L-ați auzit vreodată pe Pavarotti? Ei bine, acela este miracolul, eu sunt într-o zonă minoră, periferică...”. Poate să pară un fleac, dar mă întreb câți tineri în plin avânt pot spune, atunci când sunt flatați: „Să fim serioși! E o exagerare!” Al doilea exemplu este Luciano Pavarotti însuși. Cu câteva luni înainte să moară, a fost întrebat: „Retrospectiv, maestre, cum vi se pare cariera dumneavoastră?”. Răspunsul: „Mă uit în fiecare zi la fetițele mele și la câte văd înjur. Știți ce cred? Prin comparație sunt un zero...” O asemenea replică face cât o carieră! Nu cred că există o virtute mai mare decât smerenia *sinceră* – căci e plină lumea de inși frânți, histrionic, din șale, care fac pe smeriții... Mă gândesc, deci, la smerenia trăită cu adevărat.

Cum se ajunge la ea?

Dacă n-ai norocul să fii o fire smerită – căci există firi smerite, cu toate riscurile implicate (timiditate excesivă, retractilitate) –, atunci decisive sunt inteligența și umorul. Pe scurt, trebuie să nu te iei prea în serios și, vorba *Evangeliei după Toma*, să știi să „fii trecător” Trebuie să iei mereu distanță față de tine și – așa cum spun parabolele lui Iisus – să trăiești totul cu timpul împărăției în minte, nu cu timpul eului tău. Aceasta este parabola seminței care crește singură, nu? Agricultorul trăiește în timpul său succesiunea zilelor și a nopților, pe când sămânța trăiește într-un timp, mai precis într-un anotimp cosmic. Cele două trebuie să se întrepătrundă mereu. Un om întreg trebuie să trăiască și viața agricultorului, și viața seminței. Din păcate, astăzi noi nu mai trăim viața seminței. Suntem într-un zilnic *train-train* lucrativ, într-o ciclicitate în care ne trezim mereu singuri. Timpul seminței coexistă însă cu timpul împărăției. Așa văd și rugăciunea

inimii. Ce înseamnă să repeți Numele divin? Înseamnă să pronunți un Cuvânt care te scoate din orizontul propriu. Când spui „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă” în troleibuz, totul se face foarte mic – troleibuzul, strada, orașul, lumea. Nu înseamnă că le dezmoștenești sau că le invalidezi, ci înseamnă că le pui în perspectiva justă. Cine mai face acest lucru? Moartea însăși! Așa înțeleg „gândul la moarte” din Pateric sau tema platoniciană a lui *melete thanatou*. Nu este vorba de fixarea tragică asupra limitei noastre biologice, ci de puterea de a vedea viața de la celălalt capăt. Avem nevoie mereu de acest procent de „absență” într-o lume sufocantă de false prezențe. Ne trebuie deci repausul germinativ, absența hrănitoare – în lumina cărora să vedem insuficiența ontologică a lumii și, pesemne, să descoperim că suntem „zero”, vorba lui Pavarotti.

Apărătorii „drepturilor omului” o să spună că denigrăm demnitatea ființei umane. În zilele noastre s-a ajuns ca drepturile omului să nu mai fie corelate cu punctualitatea unor datorii sau a unor merite, iar fraza „sunt zero” pare o invitație la aneantizare. Cu aceste premise antropologic-optimiste s-a dezvoltat o întreagă cultură a îndreptățirii de sine – pretindem, cerem, revendicăm, știm mereu că ceva în plus „ni se cuvine”. Această cadență a discursului politic din cetate intră în conflict, cel puțin aparent, cu afirmarea pascaliană a fragilității sau a insignifianței noastre.

Trebuie să ne întrebăm, atunci, în ce constă, exact, demnitatea ontologică a omului. Dacă participă la chipul divin, atunci omul ascunde în sine infinitul darurilor lui Dumnezeu. Aici ar fi, poate, utilă o referință la buddhism. Teoria orientală după care noi am fi o biată picătură care, *postmortem*, se pierde în oceanul Sinelui universal pare la antipozii teologiei persoanei din creștinism. A apărut recent o carte de convorbiri între Raymundo Pannikar, teolog care are și o formație de chimist, și Hans-Peter Durr, fizician de meserie, fost director la Max Planck-

Gesellschaft. La un moment dat, interlocutorul european, creștin totuși, spune: „Înțeleg povestea cu picătura. Dar în momentul dizolvării finale, din Hans-Peter Ducrr nu mai rămâne absolut nimic, chiar nimic?!”. Și Pannikar dă un răspuns colosal: „Rămâne tot, în afară de «eu»...”. Cu alte cuvinte, rămân faptele, greșelile, împlinirile tale – totul se păstrează, cu excepția sinelui, a „eului” psihologic. Or, și în interiorul creștinismului descoperim această critică a ego-ului „egoist”, așa-zicând, adică prost rânduit, preocupat mereu de ale sale. „Cine vrea să-și salveze sufletul și-l va pierde”, spun Evangheliile. Pe de altă parte, avem doctrina persoanei – numele celor drepti sunt scrise veșnic în Cartea Vieții. Ți se cere, așadar, smerenie, dar ți se spune în același timp – și fără echivalent în buddhism – că ești centrul lumii.

Este tema omului ca „rege al creației”, chiar dacă este făcut din țărână. Știm că la botez, în tradiția ortodoxă cel puțin, copilul este îmbălsămat, parfumat cu toate mirurile, ceea ce indică vocația unei demnități imperiale. „Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri” (Ps. 8, 5). Ne amintim apoi veșmintele albe ca zăpada ale sărbătorii pascale. „Doamne Dumnezeu nostru, cu mărire și cu cinste i-ai încununat pe ei” – se spune la slujba cununiei. Mai ales în Răsărit, descoperim această extraordinară obsesie legată de lumină, strălucire și splendoare celestă – speranța și îndrăzneala eshatologică a celui care caută să vadă, față către față, Chipul lui Dumnezeu. „Luminează fața Ta spre noi și ne miluiește!” spune tot Psaltirea. La Sfântul Irineu al Lyonului găsim formula Gloria Dei vivens homo, iar un mileniu mai târziu, în tradiția isihastă, avem afirmația extraordinară despre posibilitatea îndumnezeirii omului în trup – theosis...

Da, numai că unit cu Dumnezeu nu ești tu, ca „tu” psihologic, ci Duhul din tine. Acesta este paradoxul – nu Gheorghe sau Maricica, ci Iisus, Care restaurează omul primordial. Este o antinomie similară cu aceea a corpului. Nise spune, pe de o parte, că trupul trebuie smerit, strunit,

umilit, iar pe de altă parte că trupul este „templul lui Dumnezeu”. Cum pot fi reconciliate lucrurile acestea? Aceasta e marea acrobație. Îmi amintesc de un film cu Al Pacino jucând rolul diavolului – uneori și filmele proaste pot fi bune. Cei care cedează tentațiilor sugerate de maleficul personaj îi reproșează: „Tu m-ai împins!” Răspunsul demonic sună: „Nu, niciodată! Ați făcut mereu strict ce-ați vrut. Da, eu am făcut o amplă expunere de oferte! De ales însă, *voi* ați ales”. Pe lângă acest fragment, mai apare, în același film, un monolog al diavolului adresat muritorilor: „Dumnezeu e un *voyeur*! V-a înzestrat cu poftă și instincte. Apoi v-a încurcat cerându-vă să le cenzurați...”. Bătea, așadar, în zona întrebării lui Gabriel Liiceanu: „De ce mi-ai dat mie, fință finită, o libertate infinită?”. Inevitabil, omul parcurge rătăcitoare episoade de perplexitate. Întrebări de genul acesta survin mereu în momentul întâlnirii cu asceza: „De ce ai pus, Doamne, în mine atâta vulnerabilitate față de plăcere? Nu s-ar fi putut concepe copiii și fără plăcere? De ce e nevoie de încercarea asta?”

Pe de altă parte, Ortodoxia are un mod paradoxal de a face prăznuirea unui sfânt. Ce este o sărbătoare religioasă dacă nu amintirea unei vieți pline de renunțare, asceză și, uneori, martiriu. Pe de altă parte, la capătul slujbei de pomenire (e drept, uneori foarte lungă și obositoare) găsești pe masă toate bunătățile. Semnul mângâierii, inclusiv prin dulcețea mâncărilor, nu se lasă așteptat. Abundența însă e mereu pecetluită cu semnul crucii.

Da, este o antinomie care propune deplasarea din zona plăcerii egoiste în sfera bucuriei comunitare. Ortodoxia are o conștiință foarte puternică a rolului trupului în viață, cu tot ce este bun și rău în asta.

Despre atenție și failibilitate

Aprupo de corp și tactilitate, o carte recentă a unui teolog american de origine grecească, John Chryssavgis, amintește discret, dar oarecum ferm, faptul că nici preoții

zilelor noastre nu pot face abstracție de riscul atașamentului erotic dintre fiica duhovnicească și duhovnicul acesteia (sau viceversa). Tema ispitirii sexuale poate să apară pe canalul orgoliului pastoral, inoculat subtil cu plăcerea controlului sau a exercitării puterii. Diavolul nu-l ispitește pe Iisus în pustie cu prezența tulburătoare a unei femei frumoase, dar oferta stăpânirii despotice a întregii lumi - cu oameni cu tot, desigur - includea probabil și această componentă. Pe scurt, este posibilă lectura tentației sexuale din perspectiva controlului celuilalt: lansând flirtul sau propunând contactul nemijlocit, ajungi să generezi până la urmă un complex de dependență, biunivocă desigur. Ne întoarcem, așadar, la paradoxul libertății: sunt alegeri atrăgătoare pe care le putem face, dar ele sfârșesc îndeobște printr-o limitare a libertății noastre constitutive.

De aici și fraza evanghelică: „Dacă ochiul tău este simplu (*haplous*), întreg trupul tău va fi luminat”. Cuvântul „simplu” (tradus uneori prin „curat”) înseamnă aici „fără imaginație”. Nu ceea ce vezi este problema - oricare ar fi frumusețea sau minunăția contemplată -, ci gândurile declanșate de o dorință impură. Iisus pare, e drept, să ne ceară imposibilul. Predica de pe munte este o listă de exigențe aproape imposibil de atins în termenii obișnuiți ai vieții noastre. Iisus știe că ele sunt imposibile, dar garantează faptul că în efortul pe care îl faci nu ești niciodată singur. Ești asistat. Direct sau prin oștirile îngerești. Prin asistență divină, imposibilul poate deveni posibil. De aceea îmi imaginez raiul ca fiind foarte aglomerat. Raiul nu poate fi un pustiu în care răsar pe ici, pe colo doi-trei fericiți. Sunt convins că am și eu câteva mătuși în rai: ființe obișnuite, fără acces la întrebările pe care le discutăm noi acum, femei care s-au îndrăgostit, s-au căsătorit, au avut copii și și-au trăit cuviincios viața. Imposibilitatea de a împlini până la capăt poruncile supreme nu face din paradis un teren intangibil. Dacă raiul nu este deschis cu generozitate dinaintea celor care aspiră

la el, eu unul îmi pierd speranța. Îndrăznesc să cred că, dacă în toată viața mea păcătoasă, e mereu la lucru regretul, conștiința erorii, căința, atunci sunt pe drumul cel bun. Dezbateră permanentă cu tine însuși, puterea de a face pasul înapoi, asumarea dramei vieții tale – astea mi se par semnele trezviei. Să nu uităm, de altfel, că există asceze luciferice sau cuminenții aparente (așa cum arată exemplul „fecioarelor nebune”).

De altfel, îmi spunea un monah că Dumnezeu va judeca mai aspru ideologii continenți, dar reci la suflet, porniți să declanșeze ura de clasă ori de rasă, decât pe păcătoșii rătăciți, dar pocăiți, care n-au pierdut flacăra dragostei și a compasiunii. Și eu cred la fel. Pe lângă ideologii seculare, există și personaje religioase care sfârșesc prin a iubi mai mult legea decât pe oameni. Petru Creția avea un vers tulburător: „Nefericiți cei dreپți, căci vor tăia prunci în două”. Există un luciferism al impecabilității și al severității justițiare care produce o mulțime de efecte periculoase. Este preferabil, cred, eșecul însoțit de încordarea atenției. Părintele Arsenie Papacioc insistă pe acest aspect: „Fiecare clipă este decisivă” Uneori nu trebuie să-ți permiți nici măcar să lași ușa să se trântască singură. Dacă intri într-o cameră, e bine să apeși clanța de două ori: la deschidere și la închidere. Trebuie să fii prezent integral în gestul închiderii ușii: niciun moment de concesie pentru stilul bezmetic. Atenția este o stare de veghe asupra nesimțirii și asupra neîngrijirii. Atenția are efecte terapeutice și îl ajută nu doar pe ucenic, ci și pe învățator (virtuosul care, atunci când ignoră persoana din fața lui, riscă să cadă în păcatul abstractizării moraliste).

Dumneavoastră ați exprimat mereu rezerve față de reducerea religiei la morală. Petre Țuțea vorbea undeva despre „activismul încărcat care se cheamă moralism”, ceea ce „dăunează Absolutului mistic” Moralismul este fixația în exterioritate; deci, până la urmă, în obsesia legii. Și totuși, acesta este tonul în care ni se comunică adesea

adevărul revelației. Este, poate, una dintre pietrele de poticnire ale discursului oficial al Bisericii. Vezi degringolada lumii și reacționezi printr-o ieremiadă. Totuși, Iisus n-a venit doar pentru a ne spune „Fiți dreapți, fiți buni” și, dacă acceptăm interpretarea exclusiv moralizantă a Evangheliei, atunci ne putem întreba de ce Mântuitorul a vorbit în parabole, care au un mesaj infinit mai bogat decât stricta dascăleală. Nu o dată dăm peste pasaje aparent greu de conciliat între ele. De pildă, în Noul Testament ni se spune că venirea împărăției (invocată și de Rugăciunea Domnească) este iminentă, foarte aproape. Ce este acest „aproape”? Care este semnificația succesiunii temporale, când, pe de altă parte, ni se spune că împărăția este deja în noi? Întrebarea îmi reamintește de un pasaj din *Coran* care îl arată pe Dumnezeu spunând: „Sunt mai aproape de tine decât vena ta jugulară” - jugulara fiind vena care face legătura între creier și inimă! Există, așadar, pe de o parte teroarea proximității divine, care ne arată vulnerabili și goi, iar pe de altă parte familiaritatea lui Dumnezeu față de om, imanența Lui, obținută prin întrupare. Dacă nu vrem să simplificăm textul sacru, trebuie să rămânem neîncetat în tensiunea misterioasă a acestui paradox.

(iunie 2008, *Colegiul Noua Europă*)

cu SORIN ANTOHI despre secularizare, teologie și spațiul public

În Apus, bibliotecile abundă în cărți despre fenomenul secularizării. Fie că este vorba despre un tratament filosofic (e. g., Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1974; Charles Taylor, *The Secular Age*, 2007), istoric (e. g., Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 1990), sociologic (e. g., David Martin, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, 2005) sau teologic (e. g., John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 1990), reflecțiile despre acest subiect influențează dezbaterea publică și reflecția

jurnalistică.

La noi, studiile comparative despre relația conceptuală dintre creștinism și modernitate nu abundă. Câte feluri de secularizare avem? Care modernitate ar putea fi partener de conversație al Bisericii? Cum se rează geografia simbolică a spațiului nostru est-european după integrarea în UE? Care sunt limitele separației constituționale între Stat și Biserică? Cum poate fi înțeles parteneriatul între Stat și Culte? La început de secol XXI, gradul de religiozitate populară din România (dar și din Polonia) n-ar putea fi comparat cu situația din țările scandinave, Franța sau Marea Britanie. Cu toate acestea, elitele noastre politice și intelectuale pledează pentru o acută privatizare a religiei – lăsând puțin loc pentru negocierea identității spațiului public.

Pe de altă parte, Biserica Ortodoxă Română și celelalte culte s-au arătat foarte interesate de influențarea politicilor Statului român; au existat și implicări de ordin electoral, în ceea ce se numește politica partizană. Ceea ce ne lipsește, în schimb, este o investigare sistematică a originii politicului. Cum înțelege Ortodoxia spațiul deschis care marchează nașterea conștiinței civice? Ce interpretare oferă Biserica pluralității constitutive a vocilor modernității? Cu puține excepții, între care Alexandru Duțu, Daniel Barbu, Petre Guran și alți câțiva tineri istorici, cercetătorii români au ezitat să investigheze originea și dinamica transformărilor instituționale în direcția secularizării. Fără acest efort, care presupune studierea nu doar a istoriei mentalităților, ci și a mutațiilor legale și constituționale din interiorul Statului român modern, chestiunea teologico-politică rămâne greu de precizat. Osatura și nervurile complexului fenomen de secularizare trebuie fotografiate fără emoții apocaliptice sau entuziasme neopașoptiste.

Atât apologetii resurgențelor teocratice, cât și activiștii cu agendă anticlericală vor rata importanța întrebărilor fundamentale. Studierea secularizării va trebui

să explice cândva de ce, până la invazia comunismului, istoria gândirii critice românești nu include – cu posibila excepție a materialistului Vasile Conta – niciun moment serios de consolidare a unei ideologii atee, în răspăr cu deismul francmason al secolului XIX și explicit contra teologiei naturale de sorginte prekantiană. Aceeași dezbatere va trebui să arate de ce nașterea Universităților – care au inclus fiecare, atât la Iași (1860), cât și la București (1864), o facultate de teologie ortodoxă – n-a condus la un dialog sistematic între breasla teologilor și vectorii de imagine și identitate ai spațiului cultural laic (marea excepție fiind, în anii 1940, polemica dintre Lucian Blaga și părintele Dumitru Stăniloae). Iată doar câteva paradoxuri care ar merita elucidate, ca prefață la discuția despre „reîntoarcerea sacralului” în România postcomunistă. Stârniți de aceste întrebări și plecând de la aceste dileme, am purtat un dialog cu istoricul Sorin Antohi în luna decembrie 2005, la Budapesta. (M. N.)

Secolul opozițiilor și al polarizărilor

Domnule Antohi, cum anume s-ar putea explica raportarea ambiguă a marilor actori culturali din secolul XIX față de ereditatea creștină pe care, într-un fel, România modernă o moștenise din tradiția ortodoxă și catolică (pe linia uniaticismului)? Noțiunea de „ereditate creștină” este una excesivă, fiindcă ereditățile în lumea ideilor nu se transmit genetic, ci instituțional. S-ar putea vorbi la nesfârșit despre problema transmisiilor culturale începând cu inextricabila problemă a unei transmisii de conținuturi mentale – idei, valori, repere – în lipsa unui cadru instituțional solid. Altminteri putem avea – și este cazul tuturor culturilor – situațiile care echivalează relația de tip „telefonul fără fir”: ceva pleacă de undeva și ajunge, de la gură la ureche, în altă parte. De obicei, abaterile sunt absolut considerabile, existând pe parcurs nuanțări, delimitări, derapaje etc. Pentru articularea unei poziții teologice în rândul elitelor intelectuale, secolului XIX românesc i-a lipsit tocmai continuitatea instituțională. Să

ne uităm, de pildă, la începutul secolului în Principate. Existau unii tineri care beneficiaseră de educație teologică, dând semnele unei anumite gândiri independente, deși nu neapărat originale. A fost cazul pitorescului și rebelului Eufrosin Poteca (1788 - 1858): un om care - dacă excludem traducerile - nu a lăsat o operă personală considerabilă, în timpul studenției sale la Pisa și Paris, el a intrat în contact cu anumite idei europene postluministe și preromantice. A vorbit, de pildă, despre „Iisus ca soare moralnic”, ceea ce a atras desigur mânia autorităților ecleziastice. De aceea, în 1828, Eufrosin Poteca a ajuns la Budapesta în aceeași căruță cu care Teodor Diamant pleca la Paris, dornic să caute cealaltă conexiune între sacru și laic: falansterul sau utopia. Prin urmare, existau oameni cu o anumită pregătire. Lipsea însă cadrul instituțional.

În Principate, atunci când și la noi au început să se articuleze anumite idei privind teologico-politicul, elitele ecleziastice și membrii curților princiare erau străini (în general greci). Cei care au rămas după căderea regimului fanariot s-au topit în masa națiunii iar ceilalți foști pedagogi elini - veniți de la Istanbul - militau pentru identitatea națională mult mai mult decât pentru o unitate panortodoxă. Noua generație care s-a ridicat și a construit apoi România modernă - chiar dacă avea părinți formați în vechiul regim, dinainte de 1821 - fusese educată într-un Occident puternic laicizat (mai ales cei fascinați de modelul francez). Prin urmare, interesul lor pentru această problematică dispăruse. Au existat însă personaje oarecum la limită, precum Ion Heliade-Rădulescu (1802 - 1872), atras într-un mod romantic către sacru, ritual, oarecum mistică și chiar esoterism (vezi *Biblicele* din 1858). Sacralizarea discursului pe care o propun profeții epocii romantice pare să-i fie însă suficientă. Paul Benichou a scris o foarte frumoasă carte despre *Timpul profețiilor* (1977), analizând tocmai acest conglomerat de negocieri între secular și religios din romantismul francez. Bineînțeles, începutul îi aparținea lui Voltaire, cel care într-

un mod stupid, plecând de la un anticlericalism justificat, a dat totul peste bord, născând ridicolele articole despre religie din dicționarul său filosofic. Secolul XVIII este cel al opozițiilor și polarizărilor, dar veacul XIX pare să accepte fuziunile. Occidentul a trăit astfel dialectica celor două curente luministe: cel cu adevărat rațional, până la radicalism, și cel subiacent, nocturn, care face loc iraționalului și, evident, religiei. Desigur, aceste dialectici au fost necunoscute spațiului românesc, fiind recuperate mult mai târziu.

Am mai vorbit în câteva rânduri despre absența figurilor bisericești din viața publică a Principatelor românești pe tot parcursul secolului XIX. Este totuși uluitor pentru că secolul XVII și chiar XVIII - de la Dosoftei la Antim - selectase din oamenii Bisericii chiar unii competitori ai sistemului politic, ceea ce de multe ori le-a atras ponoase. Acești ierarhi erau oameni cu mare iradiere socială, în măsura în care și cuvântul scris începuse să fie difuzat în bisericile din acea vreme. Am putea pune absența ierarhilor din secolul XIX pe seama faptului că mulți dintre cei educați în Occident deveniseră masoni, alegând această conexiune cu sacrul: un sacru esoteric, prin care și rațiunea este deservită de o manieră irațională, conspirativă, ritualică. Cărturarii români au dialogat însă prost cu Biserica și pentru că școlirea lor europeană adâncise un decalaj cultural formidabil între cei rămași în Principate și cei care - prin călătoriile în Occident - avuseseră acces la o cu totul altă scară intelectuală. Resorbirea acestui decalaj n-a avut loc decât în preajma primului război mondial, când România începe să aibă prelați cu bună școală, dialogul începând deci să prindă contur. Nefericirea a făcut - dar voi reveni asupra acestui punct - ca după 1918 România Mare să intre într-o cu totul altă logică, astfel că poziționarea sacrului în raport cu teologico-politicul se face de o manieră radicală, neoromantică.

Românii din Imperiu

Vorbind despre Principate, deci, am menționat aceste puncte importante: alogenia liderilor eclesiastici din perioada fanariotă, decalajul intelectual crescând între elitele intelectuale și ierarhii Bisericii care, în plus, absentează nemotivat din spațiul public. Bineînțeles, avem în întreaga perioadă a secolului XIX prelați cărturari sau chiar erudiți - cum ar fi Dionisie Romano sau 9

Melchisedec Ștefănescu - capabili să ofere o anumită compensație, mai ales pentru vârfurile intelectualității.

În Transilvania, pe de altă parte, situația este diferită. Începând cu secolul XVIII, Biserica unită produce o pleiadă de cărturari capabili să integreze ideile europene. Chiar dacă unii dintre membrii săi au făcut o profesiune laică - de pildă, Ion Budai-Deleanu -, *Școala Ardeleană* oferă mediul în care discuția cu Occidentul începe să se lege. Avem de-a face cu o primă elită etnică românească din masa creștinilor din Ardeal și Banat, fiindcă ortodocșii români erau controlați în continuare de Biserica sârbească, care ne-a întârziat foarte mult în procesul de emancipare națională. Șansa noastră a fost faptul că tinerii greco-catolici au descoperit urgențele zilei mergând la studii în Occident. Pe de altă parte, existența românilor din Ungaria într-o postură socio-economică similară evreilor, armenilor sau grecilor - aceea de negustori - a permis susținerea efortului emancipator al confrăților lor din Transilvania, finanțând școli, oferind burse etc. Vârfurile Școlii Ardelene nu pot să fie înțelese fără această extraordinară contribuție a românilor înstăriți din Imperiul Austro-ungar, prea puțin discutată în canonul istoriografie. Istoria familiei Gojdu este doar unul dintre dosarele acestei probleme. Aici, la Budapesta, discuțiile dintre laici și clerici se bucurau de cadrul general al unui proces de modernizare. Numai mult mai târziu, episcopul Andrei Șaguna din Transilvania a putut regândi aportul teologico-politic al Bisericii, într-un cadru instituțional adecvat. Dacă luăm anul 1848 drept punct de reper pentru construcția ideii naționale, atunci constatăm că uniții

începuseră cu o sută de ani înaintea ortodocșilor. Ne rămâne acum o ultimă întrebare: de ce discuția n-a continuat însă sistematic după nașterea României Mari la 1918?

După primul război mondial, la noi se produce o revoluție reacționară - nu doar conservatoare, cum se spune despre Germania - pentru că activitățile mișcărilor de dreapta nu sunt decât pandantul negativ, sumbru, al Revoluției de la 1848, când avem prima instanțiere luminoasă, pozitivă, a meniului de opțiuni care includ: identitate națională, contract politic, autodeterminare etc. Atunci, Bisericile românești au jucat pe cartea națională, mai ales atunci când văd că au ceva important de câștigat. Mai ales după secularizarea averilor mănăstirești, revendicarea autocefaliei ține de-un interesant joc instituțional între Stat și Biserică, menit să aducă nu simfonia bizantină, ci un raport recesiv (pe scurt: Biserica ca „slujbaș de Stat”, iar situația trenează până astăzi). Revenind, idealul revoluționar al tinerilor din anii 1920 - 1930 este esoteric și mistic, crescând într-o atmosferă de mesianism apocaliptic. Cei care citesc în registru teologic nu au nevoie de autorii români, ci se pot duce direct la slavofiliile ruși, cum este cazul lui Nichifor Crainic.

Sau la Spengler...

Desigur, o astfel de filosofie culturală pesimistă a rămas întotdeauna tentantă. Noii lideri intelectuali pasionați de ideile politice revoluționare ale Europei fasciste au ajuns deci să compună o Biserică seculară sau chiar o „anti „sau „para-Biserică”, preluând politic un întreg repertoriu de teme teologice (de pildă, mântuirea, sacrificiul etc.). Acest fapt a ecranat încă o dată dialogul dintre elitele intelectuale moderate și Biserica creștină, deși există câteva excepții.

Poate Mircea Vulcănescu și mișcarea „Rugul Aprins”.

„Rugul Aprins” nu putea să fie decât o întreprindere neutră politic, fiindcă membrii și-ar fi asumat un risc total dacă și-ar fi exprimat o opțiune politică.

Deci, ce observăm? Până la al doilea război mondial, în consonanță cu Europa Occidentală, apar alte oferte care blochează dialogul actorilor culturali cu religia tradițională instituționalizată. Esoterismul de toate felurile – Evola este doar un nume – face furori. Începând cu 1880, Occidentul relansează un nou sincretism religios, prin care toate vechile negocieri și fuziuni între religie, știință, magie și gnosticism se relansează la proporții colosale. Fascismul nu este decât o temă înăuntrul acestui imens complex fuzionai. După 1920, tinerii români au decupat ceea ce au știut din acest mănunchi de teme seductive. Religia tradițională nu era atât de seducătoare cât era falsa religie. Religia este pentru naturi mai moderate, cei înflăcărați fiind mereu gata să-și găsească un milenarism revoluționar, deci o altă cale. Biserica, venind cu toată structura sa instituțională (de la reflecția teologică la canoanele sale), temperează însă aceste porniri.

Un New-Age ortodox

Ați vorbit de mai multe ori despre existența unei mișcări de tip New-Age ortodox. La ce anume vă refereați și cum se explică rădăcinile acestui fenomen?

Chestiunea este foarte simplă. După instalarea comunismului, românii au fost incluși într-o proporție covârșitoare în învățământul tehnic, mai cu seamă după reforma educației din 1958. Atunci, balanța dintre specializările din domeniul universitar s-a înclinat radical către disciplinele tehnice și practice. Chestiunea s-a agravat atunci când, în anii 1977, liceul a fost distrus. Formula liceelor industriale a fost extinsă aproape integral, atingând aproape toate vârstele. Educația umanistă a fost practic eliminată. Căile de acces către marea cultură erau tot mai strâmte și mai înguste. Or, oamenii educați în liceele industriale și politehnici au o înclinație specifică atunci când este vorba să găsească un răspuns la o întrebare personală de natură spirituală, religioasă, poate chiar mistică. Pe fundalul educației lor tehnice, bazată masiv pe științele naturii, căutarea lor se

îndreaptă spre mediul - pe care eu l-am cunoscut direct - care în România anilor 1970 - 1980 a dat mișcarea „science-fiction”, de proporții uriașe. În acest mediu circulau cele mai multe cărți de esoterism sau magie (inclusiv manuale practice). Această grupare era dublată de cei - nu puțini - pasionați de antropozofismul lui R. Steiner sau tradiționalismul lui J. Evola sau R. Guénon. Lipsa unei pregătiri teologice sau istorico-filologice făcea însă ca acești tineri să nu poată opera cu noțiunile sau conceptele gândirii esoterice. În plus, ei evoluau într-o apăsătoare absență de repere, când Biserica trăia izolată, fără să ofere îndrumare catehetică. Disperarea existențială la care comunismul te condamna conducea la traiectorii cu totul uimitoare: isihasm (combinat sau nu cu yoga), meditație transcendențială etc. Unii oameni au ajuns chiar la rățăcirile *New Age* cele mai nefaste, în România anilor 1980 au existat persoane care aderaseră complet la „scientologie”. Mi-e greu să vorbesc despre aceste lucruri cu ușurință, fiindcă am avut prieteni pe care i-am pierdut în acest fel.

Care sunt deci componentele acestui conglomerat? întâi: o formație precară sau chiar absentă în domeniul umanist. Apoi, o îndrumare aproape nulă la nivel spiritual. Trei: lipsa unei prezențe teologice sistematice în mediul public românesc. E greu de înțeles, chiar astăzi, de ce nu exista totuși o iradiere spirituală dinăuntrul centrelor ecleziastice. La toate acestea se adaugă atmosfera de confuzie de valori pe care izolaționismul ceaușist a construit-o. Nu trebuie să uităm că o parte din intelectualii cu bună educație umanistă, care trăiau în marile centre urbane, având acces la anumite cunoștințe - chiar foarte serioase - din domeniul teologic, au aderat și ei la forme superficiale de religiozitate, pe care le-aș asemui, *mutatis mutandis*, cu ortodoxismul anilor 1930 (mai puțin caracterul revoluționar, mesianic, apocaliptic). Am putut constata existența unei hiperestetici *dandy* ortodoxiste care rămâne notabilă până astăzi.

Dacă îmi îngăduiți o confesiune personală, vă voi spune că în anii 1980 am dezvoltat o fobie față de manifestarea publică - mai cu seamă în mediile de pictori, muzicieni, literați - a unei mode mimetice neo-ortodoxiste. Inflația aceasta de forme estetice m-a ținut departe. N-am asociat niciodată proliferarea semnelor religioase cu experiența credinței. Poate, din acest punct de vedere, sunt ceva mai nominalist sau chiar atins de ideea calvină: multiplicarea de entități simbolice nu trebuie să depășească pragul necesar. În momentul în care anumite practici, stiluri de viață sau mode vestimentare chiar devin ostentative, eu am tendința naturală să mă retrag pentru că sunt, în general, o natură moderată. Reținerea aceasta este deci personală, fiind poate educată chiar în familie. Nu-mi place exhibiționismul, deși cred - bineînțeles - într-un anume militantism al omului credincios acolo unde el lucrează. Nu am nimic împotriva unui misionarism etic, poate chiar spiritual, prin care fiecare dintre noi - cei care credem - îl putem exersa într-un mod umil acolo unde viețuim.

Or, manifestările despre care vorbiți sunt mai degrabă de tip manierist.

Întocmai. Or, eu cred că o singură mărturisire de credință ajunge, fără să fie nevoie s-o multiplici abuziv. Ceea ce astăzi ne amenință este nu atât o persecuție religioasă, ci o cultură a consumerismului universal, care distruge rădăcinile condiției umane. Aceasta este o amenințare, dar nu toate reacțiile la această stihie sunt de formulat în interiorul religiei. Suntem totuși într-o lume modernă, de ale cărei pârgii instituționale eu personal nu mă pot dispensa. Chestiunea deci nu poate fi discutată exclusiv într-un cadru religios sau teologic. Cred fierbinte faptul că nu există doar politicul, ci teologico-politicul. Cu toate acestea, manierele în care are loc negocierea acestei noțiuni în spațiul modernității sunt diverse. Eu am sesizat, de pildă, un anumit sectarism în tendința *dandy* evocată mai sus. Dandysmul clasic este desigur plăcut, agreabil,

chiar atașant. Totuși, dandysmul imitativ-tardiv este mai puțin agreabil, mai ales atunci când se asociază unora dintre cele mai dure poziții teologico-politice care duc chiar până la fundamentalism. Există chiar o omologie structurală între aceste fenomene: unii sunt gotici, alții baroci. Or, România nu este străină de aceste evoluții.

Am putea vorbi aici și despre poziția unora dintre tinerii „neoconservatori” români de astăzi. Majoritatea dintre ei sunt literari depeizați care, de la Paris sau aiurea, exaltă valorile unei aristocrații imaginare și îmbrățișează bovaric modelul rural al Ortodoxiei. Cum se ajunge totuși aici?

Acestea mi se par dezvoltări patologice inevitabile atunci când fenomenul alienării nu este contrabalansat de o tentativă de asimilare în interiorul societății occidentale în care te găsești. Dacă vorbim despre arabul fundamentalist, aflător în treabă la Paris, putem vorbi și despre creștinul-ortodox fundamentalist capabil să dezvolte atitudini de un radicalism infinit mai spectaculos decât ar fi făcut-o în țara lui de baștină. Aici lucrează o dialectică a deștărării, care revine la problema stigmatului identitar. Prima mea reacție față de acești tineri este compasiunea, dar a doua este cea de respingere critică și rezervă totală în a-i frecventa. Deplâng criza și confuzia în care mulți oameni inteligenți s-au plasat astfel. Din păcate, aceasta îi face să servească – în mod paradoxal – mai puțin credința și chiar Biserica. Ideea că poți avea monopolul superiorității religioase sau etico-morale mi se pare împotriva bunului simț, iar fenomenul mi se pare foarte grav.

Memorie și istoricitate

V-aș întreba cum anume regăsiți dumneavoastră țara din punctul de vedere al evoluției sale religioase. Știu că vizitați România anual timp de două sau chiar trei luni, având același ochi deopotrivă critic și simpatetic.

Vreau să vă spun că în vizitele mele în România am sesizat chiar o anumită modificare a ritualului în direcția

unei înrâncenări, mai ales la marile slujbe făcute de sărbători. Sunt lucruri care înainte nu existau, iar acum apar cu tenacitate.

De pildă, slujba maslului sau de sfințire a obiectelor private a ajuns să fie mai importantă decât Liturgia duminicală.

Acestea mi se par fenomene străine echilibrului tradițional al Ortodoxiei. Sunt comportamente de tip magic, atât de străine de esența credinței, bazate pe ideea că poți stabili un algoritm prin care într-un număr fix de pași poți să-L obligi pe Dumnezeu să-ți facă ceea ce vrei tu. „Eu fac aceste lucruri – canoane, acatiste etc. iar apoi Îl întrebi pe Dumnezeu: unde este atunci fericirea mea?!”. Desigur, eu înțeleg sfâșierea profundă din spiritul oricărui om aflat într-o situație de tragedie, pierdere, mare dificultate, melancolie sau catastrofa, care caută ajutor imediat și palpabil. Dar asta este drama oricărui om credincios și poate chiar a celui care nu crede, dar are impresia că învățând un număr de pași poate ajunge undeva. Este aceeași confuzie pe care cititorul lui Ignățiu de Loyola o poate avea atunci când, decidând să practice anumite exerciții spirituale, ajunge să creadă că are un efect ontologic asupra lui Dumnezeu. Este și prostia care te poate face să-ți imaginezi isihasmul cape o metodă, când de fapt el este o formă plenară de existență. Ideea modernă – complet străină religiei – este aceea că putem construi metodic-cartezian o tehnologie a salvării.

Rolul catehezei religioase și al activității pastorale este acela de a limpezi toate aceste lucruri. Sunt oameni care vor trăi în zbulc și confuzie atât cât le este dat să trăiască. Sunt însă alte suflete care, ajutate cu puțină sfătuire, educație și asistență spirituală pot ajunge la forme mai bune de viațuire religioasă. Integrarea omului religios nu trebuie să fie exclusiv în interiorul tradiției, ci și în dinamica lumii moderne. Dacă noi refacem Biserica strămoșească cu gândul că, astfel, boicotăm istoria, atunci cred că ne întoarcem la încercări care s-au mai făcut.

Toate reformele instituționale ale Bisericii s-au făcut, desigur, prin referință la un moment original, dar nu poți ignora istoricitatea formelor existenței umane. Nu este nevoie să negi existența unui impuls inițial divin pentru a nega istoricitatea umanității noastre. Or, această istoricitate dictează niște acorduri fine între tradiție și modernitate.

Așa cum a spus Papa Ioan Paul al II-lea, aceasta nu înseamnă că trebuie să negociem marile precepte. Noi, ortodocșii, ar trebui să învățăm de la Biserica-soră (sau, după părerea mea, Biserica-fică) această artă a discuției cu modernitatea, admitând că există un moment când trebuie să spui „*No pasaran!*” (sau „*Pe aici nu se trece!*”). Până să ajungi acolo unde riști să pierzi tot, există nenumărate lucruri care trebuie învățate. Am văzut în România unele modeste indicii de *aggiornamento*, dar ele nu sunt rezultatul unei dezbateri publice între laici și clerici. Luați, în acest sens, eșecul creștin-democrației într-o țară ortodoxă. Am cunoscut laici inteligenți care s-au apropiat de creștin-democrație cu mare interes, dar această doctrină a rămas pentru ei pur abstractă. Discuția este mult mai complicată, iar eu am început cu câțiva ani în urmă un dialog cu Virgil Nemoianu plecând tocmai de la această întrebare: de ce nu putem avea o creștin-democrație funcțională în România?

Modernism, utopie, modernitate

Ne întoarcem, aşadar, la problema modernității. Cum putem oferi o expresie culturală a credinței fără să reciclăm genul literar utopic? Cum putem încălzi o inimă împietrită, evitând totodată onirismul teocratic? Cât de mult merită dialogul între credincioșii educați (gen Alistair McGrath) și atei misionari (gen Richard Dawkins)?

Cred că sunt momente când fervoarea credinței are nevoie de contrapondere stoică și chiar sceptică a reflecției intelectuale, tocmai pentru a putea duce fiecare lucrarea la bun sfârșit. Spun aceasta cu gândul la tipul de experiență accesibil oamenilor educați. Oricine are

momente de îndoială sau dubiu, care pot fi folosite tocmai întru adâncirea credinței. Aceste trăiri permit contactul cu oamenii modernității neîncheiate – cei care au sufletul și spiritul deschis. Întâlnirile omului religios cu agnosticii militanți nu sunt de mare trebuință, fiindcă pozițiile acestora din urmă sunt esențialmente nondialogice.

Problema este, așadar, să rămânem în cadrele modernității, fiind conștienți de tentația modernismului utopic. Dacă un anumit tip de ideologie iluministă alungă religiozitatea și o cauterizează cu focul rece al Rațiunii, modernismul vine mereu să relanseze procesul de *Verzaeuberung*, adică să propună o revrăjire a lumii, căreia îi oferă – prin discurs poetic, mai ales, dar și prin programe politice – o nouă boltă înstelată, un viitor mai bun (edificat direct din prezent, printr-o zvâcnire înainte și în sus).

Pledoaria vitalistă pentru Ortodoxie a studentului Mircea Eliade (cu articole stridente și oarecum căznite din 1925) este marcată deci de această pornire-tip europeană.

Desigur. Vitalismul lui nu are nimic de-a face cu experiența religioasă cunoscută de „talpa țării”. Mai târziu, Eliade a numit elegant „creștinism cosmic” (pentru partea sa de ritual) tocmai această relație intraductibilă (și nelipsită de un damf păgân) a țăranului român cu sacralul. Biserica oficială nu făcea catehism iar fără asta rămân puțini cei care au avut norocul de a învăța direct de la un duhovnic mai mult decât ritualul. Intelighenția noastră educată la finele secolului XIX era formată în Occident, prin contacte cu mediile masonice sau catolice de stânga. Credința trebuia găsită, așadar, printr-un paradoxal fenomen de autoconvertire. Tipologic, acest gen de comportament se încadrează în sociologia modernismului. Acest modernism i-a făcut pe mulți intelectuali interbelici să se (auto) convertească într-o situație existențială disperată: fuseseră atașați în prima tinerețe de occidentalismul secular, iar după revenirea în țară

descopereau că aveau nevoie de temeuri mai solide decât „bovarismul geocultural”. Din această criză, agravată de co-prezența unui corp eclezial în mare măsură nepregătit s-a născut ambivalența Generației 1927 mai ales în materie de religie. Antimodernismul rămâne captiv – printr-o practică polemică, desigur – cadrelor modernismului. Naționalismul lui Dumitru Stăniloae este un exemplu, dar și febra mistică a lui Cioran (exprimată și prin atașamentul față de Gardă) suferă de aceeași boală. Cum ar spune englezul, *they werefaking it big time!* Desigur, sunt și cazuri excepționale – cum ar fi credința luminoasă, cultura fabuloasă și martiriul unic al lui Mircea Vulcănescu, sau atașamentul adânc al părintelui Stăniloae, în sens duhovnicesc și teologic, la tradiția creștinismului apostolic (Filocalia, Sfinții Părinți etc.). În linii largi însă, putem spune, în cuvintele regretatului Gérard Granel, că „anii treizeci sunt înaintea noastră...”

Interesant ar fi dacă generația de intelectuali treziți la credință după 1989 ar putea să depășească dialectica modernismului (deci, inclusiv, ceaapostmodernismului).

(2005)

II

Convertirea personală și farmecul Ortodoxiei cu
ANDREW LOUTH

despre Ortodoxia universală și cultura occidentală

Profesorul Andrew Louth (Durham University, Marea Britanie) reprezintă o autoritate internațională a studiilor patristice, fiind cunoscut pentru monografiile dedicate lui Dionisie Areopagitul (1989), Maxim Mărturisitorul (1996), Ioan Damaschinul (2002) și Grigorie Palama (în pregătire). Andrew Louth a predat la Universitățile din Oxford, Londra și Durham, fiind profesor invitat la numeroase alte centre universitare din lume. Cea mai recentă carte a sa – *Greek East and Latin West. The church AD 681 – 1071* (New York, 2007) – discută raporturile teologice, ecleziale și culturale între Răsăritul și Apusul creștin în perioada de glorie a Bizanțului. (M. N.)

Mentori și vocații timpurii

Domnule profesor, poate că este oportun să începem acest dialog despre locul teologiei în cultura secolului XXI cu o scurtă schiță biografică pe care puțini dintre studenții dumneavoastră o cunosc. Ne puteți spune care au fost începuturile dumneavoastră în studiul teologiei? Cum a debutat pasiunea dumneavoastră pentru Părinții Bisericii?

— Redtntă și rațiune

Mai întâi, trebuie să spun că nu am început cu teologia, ci cu matematica. În liceu obișnuiam să iau note foarte bune la acest obiect și la alte științe exacte, alegând atunci să fac chimie în loc de limba greacă – ceea ce a fost o mare greșală. Cu această educație în științe exacte m-am înscris la Universitatea din Cambridge la Departamentul de Matematică. Între timp, avusesem un fel de experiență a convertirii de la scepticismul din perioada adolescenței. După un an de zile am decis să renunț la matematică și să fac teologie, când am început să învăț, destul de repede, greaca veche. Totuși, când am luat diploma în teologie, după trei ani la Cambridge, m-am gândit să fac o lucrare de master, dar nu m-am simțit suficient de sigur pentru a începe cu Părinții Bisericii.

Am ales prin urmare o temă modernă, dar și aici eram împărțit lăuntric între a face teologie dogmatică sau filosofia religiei. În final, am decis pentru o teză cu titlul „Doctrina despre cunoașterea lui Dumnezeu în opera lui Karl Barth”, sub supravegherea lui T.F. Torrance la Universitatea din Edinburgh. Profesorul Torrance făcea parte din comitetul de traducere a Dogmaticii lui Barth în limba engleză și a fost o figură reprezentativă în peisajul teologiei britanice. La Cambridge, unul dintre profesorii mei importanți a

— Thomas Forsyth Torrance (1913 - 2007) a fost una dintre cele mai impresionante figuri ale teologiei scoțiene din ultimul secol. Născut în China, ca fiu al unei familii de misionari protestanți de tradiție calvină, a studiat teologia la Edinburgh și Basel. Responsabil – împreună cu G.W.

Bromiley - pentru editarea în limba engleză a celor treisprezece volume din opera lui Karl Barth, Torrance a avut o contribuție esențială la renașterea teologiei reformate în spațiul britanic și american. Sursa reflecției sale a fost mereu tradiția patristică în dialog cu filosofia și teologia modernă. A fondat *Scottish Journal of Theology* și a participat la editarea operei lui Calvin în limba engleză. Profesorul Torrance a contribuit, de asemenea, la înnoirea dialogului între epistemologie și teologie, fiind laureat al premiului Fundației Templeton în 1978. Între cărțile sale trebuie menționate: *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (1948), *Karl Barth: an Introduction to his Early Theology, 1910 - 1931* (1962); *Theology in Reconstruction* (1965); *Theological Science* (1969); *Space, Time and incarnation* (1969); *The Ground and Grammar of Theology* (1981); *Transformation & Convergence in the Frame of Knowledge* (1984); *Divine Meaning* (1995) etc.

fost Maurice Wiles, cel care m-a introdus în universul Părinților Bisericii.

Cel de-al doilea a fost Donald MacKinnon", un fascinant profesor de filosofia religiei, cu o extraordinară alură socratică, obișnuit să scrie foarte puțin dar să dăruiască mult în relațiile sale de tutore cu studenții. Atracția mea pentru filosofia religiei se datorează în bună parte acestui profesor profund excentric, dar afectuos, atent, grijuliu. Donald McKinnon preda filosofia religiei ca filosof, iar nu ca teolog, ceea ce poate m-a ajutat să-i citesc mai atent pe Descartes (1596 - 1650), George Berkley (1685 - 1753), episcopul Joseph Butler (1692 - 1752) și Immanuel Kant (1724 - 1804).

Pe continent, Bishop Butler este foarte puțin cunoscut. Prin ce anume s-a distins Butler în istoria filosofiei britanice?

Joseph Butler a fost, între altele, autorul unei cărți extrem de populare, intitulată *The Analogy of Religion* (1736) - un atac la adresa deismului lansat de pe pozițiile unui teism trinitar. Argumentul său de bază, care mi se

pare convingător și astăzi, era că deismul

— Maurice Wiles (1923 - 2005) a fost un teolog anglican de orientare liberală care a deținut titlul *Regius Profesor of Divinity* la Universitatea din Oxford între 1970 - 1991. Wiles a studiat în tinerețe limbile greacă și latină, limba japoneză, iar apoi teologia și filosofia morală. La începutul carierei sale academice, Wiles s-a remarcat în domeniul patristicii prin volumul *The Making of Christian Doctrine* (1967), fiind responsabil pentru Conferințele de patristică de la Oxford, între 1975 - 1999. A jucat un rol important în relansarea dezbaterii - tipice pentru spațiul teologic anglofon - asupra arianismului. Alte volume: *Reason To Believe* (1999), *Archetypal Heresy: Arianism Through The Centuries* (1996).

** Profesor de vocație socratică, Donald MacKenzie MacKinnon a semnat mai multor studii și articole - unele colectate în volumele *Borderlands of Theology and Other Essays* (1968) sau *Explorations in Theology* (1979) - care au impresionat o întreagă generație de teologi britanici. Vezi, Paul D. Murray, „*Theology in the Borderlands: Donald MacKinnon and Contemporary Theology*”, in *Modern Theology*, vol. 14 (1998), no. 3, pp. 355 - 376. Încearcă să se prezinte drept un discurs credibil pentru creștinism. În fapt, deismul nu este cu nimic mai puțin problematic decât teismul - cel puțin pentru rațiunea lipsită de credință. Deismul nu este mai acceptabil, pentru exigențele rațiunii pure, decât forma tradițională de creștinism (în expresia sa teologică prin excelență teistă).

Este și critica pe care o face Kant oricărei metafizici teiste sau deiste.

Fără îndoială. Totuși, poziția lui Joseph Butler - care era un episcop anglican, păstor al diocesei Durham începând cu anul 1750 - n-a înclinat către salvarea religiei prin morală, ci prin revelație. Butler exprimă o diferență mai generală existentă între abordarea religiei în Anglia și Europa. Deismul care se bucura de succes pe continent nu era împărțit de mediile intelectuale britanice care, în

secolul XVIII, luau foarte în serios lucruri atât de importante precum rugăciunea, de pildă. Intelectualii englezi ai epocii n-au sfârșit niciodată în acea poziție pe care-o observi, de pildă, la Goethe sau Kant, care priveau rugăciunea ca pe un act lipsit de credibilitate ontologică. În mentalitatea iluministă europeană, marcată de metafizica deistă, nicio persoană inteligentă n-ar fi trebuit să recurgă la rugăciune. Nimic similar nu poate fi găsit în Samuel Coleridge (1772 - 1834) ¹, bunăoară, deși acesta din urmă a fost expus tradiției filosofice germane. Una din explicații pentru acest fenomen cultural este - în parte - lipsa de impact a deismului pe insulă. Deismul era mai curând perceput ca anticameră a ateismului.

Revenind la anii de formare, aș dori să vă întreb care era atmosfera religioasă în Cambridge sau Oxford la mijlocul anilor 1960? Cum trăiau viața de zi cu zi studenții la Facultății de Teologie? Exista, de pildă, o relație directă între studiul academic și viața liturgică a Bisericii?

Cu siguranță acest aspect era unul dintre cele mai importante, deși prezența la slujbe nu era obligatorie în sens strict, ca într-un ordin monastic. La Cambridge, Oxford și Durham, atunci și acum, fiecare student aparține unui Colegiu, independent de facultatea sau departamentul academic la care este afiliat. Colegiile creează o comunitate de studiu, fiecare având, cel puțin în Cambridge, o biserică și un preot aferent. Existau săptămânal un număr de slujbe, inclusiv Liturgia euharistică. Studenții - nu doar cei de la Teologie - participau de bunăvoie la slujbe, dar prezența lor nu era monitorizată oficial. Fiindcă eram un convertit la credința creștină și, totodată, student la teologie, eu mergeam aproape zilnic la biserică. Capela se afla în curtea Colegiului St. Catherine, fiind veche de peste trei sute de ani. Firește, erau prezenți și alți studenți. Pe de altă parte,

1 S. T. Coleridge, The Rime of the Ancient Mariner (1797-1798): „Farewell, farewell! but this I tell/ To thee, thou Wedding-Guest! / He prayeth well, who loveth well/Both man and bird and beast“

erau evident și studenți care nu luau parte deloc în activitățile bisericii.

Legat de această capelă a Colegiului St. Catherine (fondat în anul 1473), îmi amintesc că prima întâlnire cu Ortodoxia a avut loc în decembrie 1962. S-a ținut atunci o conferință teologică la care a participat un tânăr bine îngrijit, distins, cu barba rasă. Se numea Timothy Ware și era, alături de Nicolae Zernov, profesor de istoria creștinismului răsăritean la Universitatea din Oxford. În capela Colegiului s-a făcut atunci, din câte îmi amintesc, o Liturghie la care a slujit Mitropolitul Anthony Bloom. Îmi amintesc că erau foarte puțini ortodocși prin preajmă, iar eu, tânăr fiind, nu cunoaștem pe nimeni din cei prezenți la conferință.

Pe Timothy Ware, acum episcopul Kallistos, aveam să-l reîntâlnesc câțiva ani mai târziu, în 1969, la Oxford, unde urma să predau patristica și teologia Bisericii timpurii.

Atracția deșertului

Așadar, interesul dumneavoastră n-a fost doar pentru istoria ideilor, ci mai ales pentru istoria spiritualității creștine. O atestă volumul intitulat Wilderness of God („Pustia lui Dumnezeu”), publicat în anul 1991.

Așa este. Explorez acolo tema deșertului, atât ca realitate literală – precum deșertul egiptean sau tundra siberiană –, dar și ca realitate simbolică. Deșertul este metafora retragerii, a non-urbanității, a părăsirii. Eram, de asemenea, interesat de felul în care deșertul lăuntric al omului poate fi un loc al absenței și chiar al nebuniei. M-a preocupat în anii 1980 personalitatea lui Charles de Foucauld (1858 – 1915) alături de Abbé Huvelin, vicarul parohiei Saint-Augustin din Paris. M-a fascinat deopotrivă figura unui alt preot francez, tânărul iezuit Jean-Joseph Surin (1600 – 1665), care a trăit în secolul XVII. În jurul anului 1630, Père Surin a vindecat maicile posedate din mănăstirea Loudun într-un mod cu totul special, prin transfer. Père Surin a luat asupra sa întreaga suferință a

comunității monastice din Loudun, devenind astfel, după efectuarea exorcismelor, o persoană bizară, având crize cataleptice care puteau dura luni de zile, timp în care nu se putea mișca deloc. La fel, într-una din crizele sale, père Surin s-a împiedicat și și-a rupt piciorul, rămânând până la sfârșitul vieții handicapat. După o lungă perioadă de suferință lăuntrică și chiar alienare, père Surin a ajuns însă la seninătate. Scrisorile din ultima etapă a vieții sale, destinate fiilor săi duhovnicești, atestă această transformare. Père Jean-Joseph Surin a fost în atenția lui Michel de Certeau, inițial membru al ordinului iezuit el însuși, care a realizat o splendidă ediție a corespondenței și a îndreptarului său spiritual.

M-aș întoarce însă la Abbé Huvelin, care a trăit în secolul XIX. El ne este cunoscut din istoria celebrului Charles de Foucault, sihastrul din Sahara. Abbé Huvelin, preot parizian foarte cultivat în filosofie, istorie antică și teologia Părinților greci, a suferit ani la rândul din cauza migrenelor, iar unele scrisori îl prezintă ca pe un personaj abandonat într-un fel de nebunie aparte... „Je suis néant” – obișnuia să spună cel care, să nu uităm, fusese duhovnicul baronului Friedrich von Hügel (1852 - 1925) și al eremitului de mai târziu, Charles de Foucault. Acesta din urmă a avut o lungă căutare a deșertului, plecând de la întâlnirea sa cu Abbé Huvelin și sfârșind în experiența Saharei. Am urmărit deci tema pustiei, așa cum apare în Scriptură, la Părinții deșertului, în operele unor autori medievali (cum este Julian din Norwich), în școala carmeliților, în scrierile stareților ruși din secolele XVIII și XIX, pentru a încheia cu opera poetică a lui T.S. Eliot...

...unde” *The Waste Land*” ocupă un loc central.

Nu doar *The Waste Land* („Țara pustie”), ci și alte poeme (fragmente din *The Four Quartets*). Mai sunt

— Filosof catolic de sorginte austriacă, Friedrich von Hügel a întreținut o bogată corespondență cu unii dintre cei mai importanți lideri intelectuali ai Europei religioase din secolul XIX, între care Alfred Loisy (1857 - 1940),

George Tyrrell (1861 - 1909) și Evelyn Underhill (1875 - 1941). Între lucrările sale trebuie menționate: *Selected Leiters, 1896 - 1924* (1927), *Leiters from Baron Friedrich von Hügel to a Niece* (1955), *Spiritual Counsels and Leiters of Baron Friedrich von Hügel* (1964).

și piesele de teatru pe care cititorii tind să le ignore (m-am oprit mai ales asupra unei istorii foarte mișcătoare din *The Cocktail Party*).

Aș vrea să revenim asupra unei observații pe care o făceați cu privire la Abbé Huvelin. Trebuie remarcat că mai multe personalități cu vocație mistică - mă gândesc la Simone Weil, dar și la Starețul Siluan din Athos - au suferit din cauza migrenelor sau a durerii de cap. Să fie oare vorba de „ghimpele în trup” (II Cor. 12, 7) despre care vorbește Sfântul Pavel, o suferință lăsată de Dumnezeu pentru ca inima să nu se trufească din pricina „măreției descoperirilor”?

Fără îndoială această durere fizică este o modalitate în care unii sfinți își trăiesc purificarea lăuntrică. Deșertul este, la rândul său, locul unei privațiuni de ordin fizic, nu doar al suferinței lăuntrice. Prin urmare, cred că drumul spre sfințenie include pentru foarte mulți această experiență, iar Starețul Siluan (1866 - 1938) este un pilduitor exemplu. În momentul redactării cărții nu mi-am amintit acest detaliu din viața sa, deși citisem biografia Arhimandritului Sofronie (1896 - 1993). Un alt caz este misticul Ioan al Crucii (1542 - 1591), cel care după reformele din ordinul carmelitan, a fost arestat și deținut în pușcăria din Toledo. Acolo, în celula închisorii, se pare că Sfântul Ioan a avut viziunea din Cântecul spiritual, ea fiind redactată ulterior (deși în două etape). Incertitudinile cu privire la locul său în ordinul carmelit n-au încetat însă, iar scrisorile păstrate atestă o anumită stare de părăsire sau deprimare, fără a avea însă efectele negative ale depresiei psihologice. Era mai degrabă o stare de părăsire cauzată de oameni, din care reieșit mai degrabă o profundă înțelegere a unirii noastre cu Dumnezeu.

Știu că unii confracți ortodocși ar avea rezerve față de o înțelegere pozitivă a scrierilor Sfântului Ioan al Crucii, dar aş dori să spun că am scris capitolul despre Ioan al Crucii *după* ce-am devenit ortodox. Și atunci credeam, și astăzi continui să cred că o autentică experiență a unirii cu Dumnezeu sau a sfințeniei și a îndumnezeirii poate exista în afara granițelor ortodoxiei confesionale. Mi se pare imposibil de acceptat o perspectivă care îi prescrie lui Dumnezeu limite pentru propria Sa lucrare.

Ortodoxie și latinitate

Continuând această idee, cum apreciați relația între scrierile Sfântului Nicodim Aghioritul și manualele de spiritualitate ale iezuiților catolici de secol XVII? Știți poziția, de altfel foarte controversată, a teologului grec Christos Yannaras față de teologia ascetică a Sfântului Nicodim, pe care îl acuză de „occidentalism”, spre stupoarea comunității monastice a Sfântului Munte. Rămâne, cred, totuși întrebarea legată de influențele occidentale asupra Ortodoxiei răsăritene, mai ales după Reformă. Cât de ferme sunt frontierele între cele două lumi? Unde anume se întâlnesc?

Cred că, după Reforma protestantă, întâlnim mișcarea spirituală numită „*pietism*”, caracterizată de o anumită crispă subiectivistă. Pietismul a impus în Europa (și America) chiar un model de comportament religios, poate uneori chiar dincolo de granițele oficiale ale protestantismului. Fără îndoială, înțelegerea ortodoxă despre îndumnezeire nu are nimic de-a face cu această spiritualitate rigidă și încheștată. Pe de altă parte, ideea că lumea ortodoxă nu are, istoric vorbind, nimic de-a face cu Occidentul mi se pare mai degrabă o teză de dată recentă.

Fără îndoială, Nicodim Aghioritul nu împărtășea această viziune, dar nici Sfântul Tihon de Zadonsk (1724 - 1783) ori Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815 - 1894), care a împrumutat liber teme de meditație din *Imitatio Christi* de Thomas a Kempis. Dacă este vorba despre influențe occidentale, atunci numele Sfântului Augustin trebuie

rostit din nou. Am parcurs recent o monografie despre recepția episcopului Hipponei în Rusia țaristă a secolului XIX. Sfântul Augustin (354 - 430) nu apare deloc ca acea „gogoriță” ori „sperietoare” a Occidentului apostat, fiind citit și chiar citat, fără ca nimeni să vadă amenințată Ortodoxia din cauza acestui fapt.

Este, la urma urmei, o atitudine deloc străină de lumea Bizanțului luminat. Patriarhul Fotie îl citează și combate în chestiunea Filioque ca pe un Părinte al Bisericii (numit alături de Ambrozie).

Augustin a fost, bineînțeles, tradus și citit de bizantini, între care Maxim Planudes (c. 1255 - 1305) și Prochoros Kydones (c. 1333 - c. 1370). A fost citit și utilizat chiar de către un reprezentant de frunte al mișcării isihaste, cum a fost Sfântul Grigorie Palama. Capetele naturale ale Sfântului Grigorie conțin referințe ascunse la texte din de *Trinitate*, iar aceasta pentru Bizanțul secolului XIV (când retorica anti-latină era deja un loc comun) mi se pare cu totul remarcabil. Mai târziu, Nicodim Aghioritul îl include pe Augustin în Sinaxar, regretând că divorțul între Răsărit și Apus a condus la traducerea unui număr foarte mic de cărți din latină în greacă. Este regretabil că polemica grecilor cu francii de limbă latină, reactivată de părintele John Romanides (1928 - 2001) a condus, în secolul XX, la caricaturizarea unui mare teolog al Bisericii din primul mileniu.

S-ar putea accepta oare o disociere între învățătura spirituală a Fericitului Augustin (concentrată, să spunem, în Confesiuni și comentariile sale la Psalmi) și doctrina sa dogmatică? Mă tem că nu... Ar fi imposibil și nedrept să facem aceasta cu oricare dintre Părinții Bisericii.

Mă gândeam la faptul că anumite poziții din teologia dogmatică a lui Augustin pot fi contestate din perspectiva tradiției grecești, în timp ce obiecțiile la adresa „spiritualității” episcopului din Hippona n-ar putea fi formulate fără o anumită belicoasă gratuitate...

Sincer vorbind, teologia trinitară a lui Augustin mi se

pare mai puțin problematică, date fiind rezervele cu care tratatul său de bază (*De Trinitate*) a fost scris. Teologia trinitară augustiniană are un caracter mai mult explorator decât definitiv, iar aceasta este limpede din propriile mărturisiri ale autorului. Când Augustin discută dubla procesiune a Sfântului Duh – din Tatăl și din Fiul –, el face aceasta cu foarte multă precauție, deci ar fi nedrept să-i imputăm anumite convingeri dogmatice, împărtășite oricum firav și fără mari pretenții. Oricum, principii de bază pentru ortodoxia dogmatică, cum ar fi monarhia Tatălui (numit de Augustin *principium*), rămân neclintite.

Recunosc însă că anumite idei augustinienne degajate din exegeza Scripturii – cum ar fi interpretarea teofaniilor vechi-testamentare ca apariții ale unui intermediar angelic creat, iar nu ca manifestări ale Logosului necreat – au condus la probleme. Cu toate acestea, poziția lui Augustin asupra acestui subiect nu este consistentă (contemplația Logosului în Vechiul Testament este o idee care emerge din comentariul său la Evanghelia după Ioan). Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că diferențierea persoanelor Sfintei Treimi în iconomia divină este o poziție teologică specifică perioadei dinainte de Niceea (în opera Sfântului Irineu sau a lui Tertulian avem două exemple), dar care după 325 pare abandonată. Augustin, aflat în conversație mai ales cu Părinții latini care l-au precedat, s-a aflat în fața unor decizii teologice recente din care trebuia să obțină o rezoluție dogmatică, ceea ce rămâne până astăzi, să recunoaștem, o sarcină deloc simplă.

Nu am putea contesta totuși că anumite idei fixate în antropologia atât de profund pesimistă a lui Augustin au avut un impact major asupra psihicului colectiv european din epoca medievală. Știm din studiile unor istorici ca Jean Delumeau, care a fost ecoul ideii juridice augustinienne despre vinovăția inherentă omului încă de la naștere, în raport cu o Providență responsabilă pentru dubla predestinare a umanității (unii la bine, iar alții la rău).

Sunt de acord că, în acest punct, moștenirea

augustiniană introduce în teologia occidentală o viziune coruptă într-un sens fundamental. Scena istoriei pare să fie locul de desfășurare a unor decizii luate sau predeterminate din veșnicie. Se pune atunci problema libertății umane, pentru conceptualizarea căreia teologia occidentală pare să aibă, spre deosebire de tradiția greacă, foarte puține resurse la îndemână. Deși Părinții greci au scris foarte mult despre Providență, logica augustiniană a predestinării – cu atâtea consecințe pentru soteriologie – rămâne parcă străină de reflecția lor. Aceasta, poate, pentru că în Răsărit n-a fost niciodată acceptată teza conform căreia mântuirea e obținută exclusiv datorită harului divin. Firește, mântuirea este imposibilă fără har, dar ea rămâne un act sinergie, implicând libera noastră azeziune. Prin urmare, premisa inițială a logicii predestinaționiste dispare din teologia greacă.

Nu întâmplător, poate, apocatastaza a fost obsesia Răsăritului. Cu greu găsim însă urme ale unei asemenea speranțe în Occident.

Hans Urs von Balthasar argumentează, în cărtica intitulată *Mic discurs despre iad*, că ideea de „apocatastază” ar fi, cel puțin în Occident, o creație sau „invenție” a sufletului feminin. El se referă, desigur, la Julian din Norwich (1342 – 1413), Teresa de Ávila (1515 – 1582) și Thérèse de Lisieux (1873 – 1897), ale căror inimi sfinte au păstrat până la sfârșit „une espérance inépuisable”. În contrast, firile masculine par să fie mai curând subordonate comandamentelor logice, fapt ilustrat cu succes de Augustin. Sufletul bărbătesc pare tentat să rămână în limitele unui sistem logic, în care iubirea nu le mai poate „nădăjdui pe toate”... Analiza lui Hans Urs von Balthasar face parte dintr-o critică a unei tradiții teologice occidentale, tentată să suprimă instinctele vii ale credinței într-un univers logic rece. Tradiția mistică este întotdeauna un protest față de această ispită a gândirii teologice.

Locul frumuseții

Aș vrea să întreb cum priviți într-un cadru teologic ortodox un proiect precum cel angajat în opera lui Hans Urs von Balthasar, pe care l-ați tradus în limba engleză, alături de alți colegi universitari, la începutul anilor 1980? Vi se pare cumva că gândirea unui von Balthasar, care aproape că a încercat să reînvie spiritul teologiei catolice medievale prin cultivarea monumentalului, poate avea succes în mediile ortodoxe (care poate îl cunosc insuficient)? Este cumva prea academic pentru stilul teologiei patristice?

Cred că în cazul lui Hans Urs von Balthasar important este nu doar ceea ce a făcut, adică multitudinea volumelor cuprinse în *Herrlichkeit*, de pildă, ci mai ales orientarea sa teologică, perspectiva în care ancorează lucrurile. Desigur, von Balthasar are părțile lui foarte teutonice, în fond *Herrlichkeit* este o istorie selectivă a culturii germane, dificil de acceptat. În canonul său literar apar inevitabil poeți ca Hölderlin, Rilke, poate câțiva francezi prin excepție (Paul Claudel sau Charles Péguy), dar te întrebi unde este un T.S. Eliot, de pildă, sau mulți alții? Dar dincolo de aceasta, cred că Hans Urs von Balthasar ne-a dat o idee importantă despre ceea ce teologia ar putea fi, care, deși nu trebuie neapărat urmată ca atare, rămâne provocatoare. De asemenea, mi se pare că sunt foarte importante precizările sale asupra naturii doctrinei creștine. Pentru a fi mai precis, cred că sunt fundamentale observațiile lui despre ceea ce a mers prost în Occident când religia în general a fost prezentată fie ca pe o căutare a adevărului, fie ca pe o căutare a binelui. Pentru Hans Urs von Balthasar, adevărul și binele stau împreună în revelația frumuseții.

Frumusețea are o putere de iradiere care rezistă și în cele mai întunecate timpuri nihiliste: și cei care și-au pierdut credința în temeuri se bucură la vederea unui buchet de flori. Frumusețea are un parfum universal, este „catolică”, poate fi ignorată, dar e greu sau imposibil de contrazis.

Exact. Dar mai mult decât atât, ceea ce este atrăgător în ideea de adevăr sau de bine participă de fapt în ideea de frumusețe. În lucrările lui Hans Urs von Balthasar impresionează această măreție a gândului, greu de comparat cu alți autori ai secolului XX. Frumusețea este ceva nu doar atrăgător, ci are o stranietate, o adâncime și o transcendență pe care majoritatea teologilor apuseni au ignorat-o. În mod frecvent, frumusețea este asimilată cu arta decorativă, cu gestul aditiv al înfrumusețării, or această percepție este insuficientă pentru că nu relevă greutatea frumuseții în totalitatea ei.

În Ortodoxie, frumusețea poartă în mod eminent sensul transfigurării.

Religie, politică, educație

Credeți că ar fi astăzi posibil sau necesar, pentru teologia ortodoxă, să reia un proiect de amploarea celui demarat de H.U. von Balthasar? Are el o relevanță pentru lumea non-occidentală? Spun aceasta pentru că mi se pare că problemele teologiei ortodoxe sunt diferite și poate că doar în mod secundar trebuie să dăm seama de criza culturii occidentale, să-i explicăm derivatele. În cazul teologilor ortodocși mi se pare, de pildă, mult mai acută lipsa de comunicare, incapacitatea de a traversa frontiere lingvistice și culturale. De pildă, puțini teologi greci contemporani par a fi interesați să discute temele mari ale teologiei ruse, autorii și problemele lor specifice – și viceversa. Rareori auzi de întâlniri care aduc laolaltă, pentru discuții fundamentale despre urgențele gândirii ortodoxe, teologi precum I. Zizioulas, Christos Yannaras sau Nikolaos Loudovikos în Grecia, episcopul Kallistos Ware, dumneavoastră din Anglia, Hilarion Alfeiev din Rusia, Jean.

— Claude Larchet sau Olivier Clément din Franța, ieromonahul Alexander Golitzin, părintele John Behr sau David Bentley Hart în America. Ce este de făcut?

Există un șir de probleme față de care diferite tradiții în interiorul Ortodoxiei nu comunică foarte bine. În istoria

recentă, condiția politică a Răsăritului ortodox explică foarte multe. Este vorba apoi de distanțe geografice pe care catolicii nu le-au întâmpinat. Problema traducerilor, mai apoi. Yannaras, de pildă, nu este suficient cunoscut în lumea anglofonă pentru că nu i s-au tradus cărțile cele mai importante, provocatoare și controversate în Grecia. La rândul lor, din motive similare, grecii au probleme în a recepta tradiția rusească, insuficient cunoscută. Există și tensiuni eclesiastice care fac dialogul teologic mai puțin fluent. Să ne gândim apoi la condiția revistelor teologice. În America avem doar două: *The Greek Orthodox Theological Review*, care apare cu intermitențe și nu prea simpatizează cu cei de la *St Vladimir's Quarterly*, patronați de Biserica Ortodoxă Americană. Au stiluri diferite, au preocupări diferite.

În contrast cu această situație, majoritatea teologilor catolici și-au făcut și își fac studiile la Roma, în perimetrul foarte restrâns al Vaticanului: se cunosc între ei, comunică ușor, au de regulă în limba italiană o *lingua franca*. Acum, dacă ar exista un Hans Urs von Balthasar ortodox, să spunem grec, el are avea cu siguranță dificultăți în a-și comunica mesajul în lumea rusească. Firește, persoane de calibrul lui H.U. von Balthasar sunt pretutindeni foarte rare. Absența unui asemenea tip de persoană nu cred că poate fi substituită de existența unei școli teologice, pentru că ar lipsi centrul de sinteză. Nu cred că școlile pot face prea mult: de obicei, ele nu au mari realizări, ci doar asimilează opere deja scrise de mari personalități.

Cum *vi se pare ideea unui institut teologic în care profesorii aparțin prin definiție Bisericii ortodoxe, iar programa de învățământ este modelată de această relație de apartenență? Desigur, situația teologiei academice în Occident este mult diferită: membrii corpului profesoral aparțin, chiar și în Universitățile sau Facultățile catolice, mai multor confesiuni sau poate chiar nici uneia.*

În Franța și America avem deja prestigioase institute teologice ortodoxe: St Vladimir în New York și, într-o

vizibilă contradicție, St Serge la Paris. Există un altul - Institut für Orthodoxe Théologie - în Germania, la München. La fel, în Anglia sunt încercări de a pune bazele unui institut de acest tip. Unul funcționează deja la Cambridge, unde există un pachet limitat de cursuri introductive ținute la sfârșit de săptămână, foarte utile mai ales pentru cei convertiți recent la Ortodoxie. Există un alt proiect inițiat de episcopul Basil al diocesei rusești de Suroj, de a găzdui anual un forum teologic pe teme contemporane. Dar Anglia este un spațiu restrâns și sunt puțini oameni cu care se poate lucra în această direcție și, foarte probabil, va fi nevoie să invităm profesori din America. Mă gândesc la John Behr, Alexander Golitzin sau John McGuckin, care este un teolog foarte bun. Aici, la Durham, un număr important de studenți și-au luat doctoratul în patristică și promit pentru viitor. Cred că pentru un asemenea proiect și pentru Ortodoxie în general avem nevoie de oameni cu o adâncă cunoaștere a Sfinților Părinți, dar care trebuie combinată cu o viziune teologică, cineva capabil - precum S. Bulgakov, de pildă - să comunice în limbajul culturii occidentale. Yannaras, de pildă, comunică teme profund legate de propria sa cultură elenă, face și jurnalistică, are angajament civic sau politic - lucruri pe care le respect, desigur. Totuși, avem nevoie de o mai mare deschidere către un idiom de comunicare universală.

Această criză de comunicare teologică mi se pare că rezonază, în sânul Bisericii ortodoxe, cu o seculară pasivitate sau aproape totală indiferență față de dimensiunea misionară. Nu este Biserica Ortodoxă restantă la capitolul propovăduirii Evangheliei?

Este adevărat că Ortodoxia nu a perceput niciodată misionarismul ca pe o chestiune atât de importantă precum în Vest. Dar rațiunile pentru aceasta nu sunt teologice, cât mai ales istorice. Cum se poate ușor observa, în Occident misionarismul a fost o componentă a unui proiect de cucerire economică. În Anglia, de pildă, cu

excepția celor mai timpurii misionari creștini - veniți din Irlanda sau de pe continent - generațiile de misionari care au plecat în India, de pildă, au fost o anexă a colonialismului. În Biserica Ortodoxă, singurii care au făcut misiune au fost rușii: Siberia, Alaska, mici teritorii chinezești. Dar nu cred că este neapărat rău că Ortodoxia nu are tipul de activitate misionară dezvoltată în Occident, care rămâne în linii largi o formă de prozelitism superficial. Pe de altă parte, Ortodoxia cred că trebuie să transmită mai bine ideea de catolicitate și ecumenicitate. Am fost recent în Palestina (în luna august 2002) și am observat că romano-catolicii și membrii Bisericii Copte sunt foarte prezenți în sânul comunităților locale, dar am găsit foarte puțini ortodocși veniți să sprijine creștinii palestinieni, care în marea lor majoritate sunt ortodocși (un fapt puțin cunoscut).

Pentru a realiza această catolicitate a Ortodoxiei trebuie înfrânt naționalismul, resimțit chiar aici, în Anglia, mai ales printre comunitățile de noi convertiți. Am cunoscut în Oxford pe cineva care, englez fiind, după ce a fost primit în Biserica ortodoxă sârbă, credea că este sau că trebuie să devină el însuși sârb... Există o diferență serioasă între profilul comunităților grecești (majoritatea ciprioți la origine), familii de clasă medie care sunt preocupate de păstrarea identității lor etnice, și comunitățile rusești, mai cosmopolite, dar reduse în număr, formate din intelectuali sau oameni tineri, aparent mai flexibili. Un exemplu fericit avem însă la Durham: oficial aparținem de Biserica grecească, deși comunitatea de studenți ortodocși este internațională (englezi, greci, ruși, români), iar părintele Andrei Kordochkin este rus, aparține de Suroj și slujește liturghia în mai multe limbi.

Misiune și cultură

Nu credeți că limba engleză ar trebui adoptată ca limbă de cult în toate bisericile ortodoxe din Anglia, dat fiind că traducerea celor mai importante texte liturgice s-a făcut deja?

Desigur, iar în afară de această soluție nu văd ca alternativă decât pur și simplu dispariția Ortodoxiei. Generațiile tinere de greci sau ciprioți pur și simplu nu mai vorbesc grecește, nici nu par să dorească aceasta. Există doar câteva străzi în nordul Londrei unde se vorbește grecește chiar pe stradă, dar chiar și așa, trebuie spus că în biserică ei nu înțeleg textele liturgice ori Evanghelia. Greaca vorbită de grecii de astăzi diferă de greaca folosită în Scripturi sau în imnele vechi ale Bisericii. Mi se pare firesc ca în Anglia să adoptăm limba engleză ca limbă de cult, care ar trebui folosită nu doar în timpul Sfintei Liturghii, ci și al celorlalte slujbe: Vecernia, Utrenia și celelalte. Desigur, pentru aceasta este nevoie de timp și cred că procesul de implementare a limbii engleze va dura câteva generații.

Totuși, în Anglia problema nu este doar a limbii. La nivel ecleziastic există tot soiul de conflicte sau intrigi care macină din interior Biserica. Comunitatea grecească este mult mai mare - peste 300.000 de suflete - decât cea rusească, care probabil că nu depășește 10.000 de persoane. Există diferențe de clasă socială între aceste comunități: grecii se ocupă în general de micul comerț alimentar, în timp ce membrii Bisericii rusești sunt, ca în Franța, oameni cu studii sau englezi convertiți, cu alte pretenții și așteptări. Din păcate, la nivel înalt, episcopii și arhiepiscopii acestor Biserici nu se reunesc pentru a discuta problemele comune ale Ortodoxiei în lumea de astăzi, așa cum se întâmplă, de pildă, în America. Firește, în asemenea întâlniri consensul nu se obține întotdeauna, dar există măcar o conștiință a unității mărturisirii Ortodoxiei și o voință de a depăși barierele etnice sau culturale. În Anglia, ne lipsește un asemenea lucru, unde suntem foarte departe de a avea, precum în America, o Biserică ortodoxă unită sub autoritatea unui singur mitropolit. Bineînțeles că apariția Bisericii Ortodoxe a Americii (*Orthodox Church of America*) nu a absorbit comunitățile grecești, sârbești, rusești sau românești, dar

creat o bază de unitate. Biserica grecească din America rămâne în mod special importantă prin relația ei cu Patriarhia ecumenică.

În fața atâtor probleme, credeți că Biserica Ortodoxă are nevoie de un mare sinod ecumenic, așa cum declară multe voci teologice? Care ar trebui să fie agenda unui asemenea sinod, întrucât nu mai există mari controverse dogmatice?

Una din marile probleme restante este unificarea calendarului liturgic, care desparte lumea slavă de restul creștinilor ortodocși.

Din perspectiva istoriei vechi a Bisericii (cu mărturii clare la Sfântul Pavel), unii au pus în discuție chiar problema celibatului obligatoriu al episcopilor.

Da, cred că ar fi un subiect care merită discutat.

Tot la acest capitol, cum vedeți atacul feminist asupra ortodoxiei? Credeți că hirotonirea femeilor în Biserica Ortodoxă poate deveni o problemă serioasă?

Trebuie să recunosc că am reflectat asupra acestei chestiuni fără să găsesc, încă, un motiv teologic foarte puternic pentru respingerea ei. Pe de altă parte, nu am găsit deloc necesar un asemenea pas, nici convingător argumentul în favoarea hirotonirii femeii. Îndoielile pe care le-am avut în fiecare caz sunt diferite. Cred că cele mai multe rațiuni teologice invocate revin la argumentul și autoritatea Tradiției. Argumentele în favoarea hirotonirii însă mi s-au părut mult mai puțin consistente, având de-a face cu evoluția statutului cultural al femeii în Occident. Luând o decizie în favoarea hirotonirii femeilor, Biserica Anglicană și celelalte Biserici protestante mi se pare că au pierdut ceva iremediabil; femeile care militează în această direcție ajung să-și poată compara condiția încă minoritară în propria lor Biserică cu suferința creștinilor palestinieni, cu lupta lor pentru supraviețuire. O asemenea comparație, pe care am auzit-o făcută de o preoteasă suedeză, mi s-a părut pur și simplu obscenă.

(2002)

cu HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR. despre trăirea Ortodoxiei în Texas

În lumea bioeticienilor și a istoricilor medianei, personalitatea marcantă a profesorului Hugo Tristram Engelhardt Jr. nu mai are nevoie de nicio prezentare. Lider controversat al dezbaterilor bioetice din America anilor 1970 - 1980 și adept al unei perspective seculare asupra moralității, acum zece ani Tristram Engelhardt Jr. a surprins întreaga lume academică prin gestul convertirii sale la Ortodoxie.

Acestei decizii i-a urmat o serie de răsturnări spectaculoase și de noi poziționări teoretice, sintetic prezentate în ultimul său volum despre *Fundamentele bioeticii creștine* (trad. rom.: Editura Deisis, 2005). Am avut privilegiul să intrăm în „culisele” acestor evenimente atât prin intermediul corespondenței electronice, cât și prin numeroase întâlniri față-către-față. În luna aprilie a anului 2005, profesorul Tristram Hugo Engelhardt Jr. ne-a oferit următoarele răspunsuri prin e-mail. (M. N.)

Convertirea la Ortodoxie:

Berlin, Constantinopol, Houston

Mai întâi de toate, doresc să vă mulțumesc pentru faptul de a fi acceptat să participați la această dezbatere despre Ortodoxie în lumea occidentală. Haideți să începem dialogul prin a ne reaminti cu drag de ziua de 6 aprilie 1991, când profesorul Hugo Tristram Engelhardt Jr. a fost primit oficial în Biserica Ortodoxă. Fără îndoială, pentru mu îți din cititorii dumneavoastră această veste a fost o sursă de bucurie. Ce amintiri păstrați și cum vă regăsiți după mai mult de un deceniu de la acest eveniment?

Eu doresc să vă mulțumesc pentru timpul și osteneala dumneavoastră, dorind să deschideți o discuție despre Ortodoxie în Occident. La urma urmei, Ortodoxia este nu doar răsăriteană, ci și apuseană.

Sâmbăta Mare din anul 1991 a reprezentat pentru mine un punct de cotitură, după care totul a fost diferit, totul renăscut pentru mine; semnificația trecutului s-a

schimbat împreună cu percepția viitorului. A fost vorba despre o deplină experiență a pocăinței (*metanoia*), a morții vechiului om din mine și a primirii mele de către bunul Mântuitor, Iisus Hristos. De atunci, nici întreprinderile mele zilnice, nici studiul meu nu au rămas aceleași.

Cu greu am putea vorbi, în termeni raționali, despre „convertirea” cuiva la credință. Orice convertire autentică reprezintă un eveniment teologic și, de aceea, poate mai mult decât o convertire, „o chemare” – așa cum o numește Sfântul Pavel. Dacă așa stau lucrurile, atunci chemarea la Ortodoxie nu are un sfârșit, fiind un proces continuu, „din slavă în slavă” Cu toate acestea, fiecare convertire are un început Aș dori să vă întreb care anume au fost pașii cei mai importanți care v-au ajutat să luați această decizie.

Toate convertirile adevărate sunt evenimente teologice. Ele sunt momente în care înțelegem ce înseamnă să ne rugăm și să-i slujim lui Dumnezeu cu adevărat. În fapt, teologia autentică este o întâlnire cu Adevărul personal, care este Dumnezeu. Acest Dumnezeu personal este cel mai de preț lucru în viețile noastre, El căutând mereu să ne întoarcă înapoi din dragostea noastră de sine spre dragostea Sa, pentru ca iubindu-L pe Dumnezeu să-i putem iubi cu adevărat și pe semenii noștri. Dumnezeu nu încetează să ne caute pentru a ne converti la Sine.

Când privesc înapoi spre cursul vieții mele, văd mâna lui Dumnezeu atingându-mă, de multe ori în chip miraculos, încercând să mă reorienteze așa încât să pot îmbrățișa creștinismul ortodox. De mic, am primit o educație romano-catolică. Îmi amintesc studiind în clasa a cincea manualul de istorie bisericească. Eram uimit să citesc relatările despre Biserica creștină din primul mileniu. Mi-am dat seama că nu am văzut această Biserică, deși am fost crescut ca romano-catolic, iar familia mamei mele fusese protestantă. Maica profesoară, o călugăriță din ordinul dominican, care ne predă cursul de istorie

ecleziastică, nu mă putea ajuta să înțeleg de ce nu am întâlnit niciodată această Biserică. Apoi, în anul 1954 sau 1955, am cerut să fiu copil de altar pe lângă un episcop uniat din Palestina. Am încercat atunci să aflu cât mai multe despre liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur. Încercarea mea de a fi copil de altar a reprezentat o evidentă confuzie. Totuși, episcopul era răbdător și plin de dragoste. După liturghie, când dădeam să plec din biserică, episcopul m-a chemat și mi-a spus: „Copile, am să-ți spun ceva foarte important. Va fi foarte important pentru anii care vor urma”. I-am răspuns oarecum năucit: „Da, preasfințite”. Episcopul a continuat: „Întreg creștinismul va dispărea din Occident. Nu va mai rămâne niciun creștinism. Adevăratul creștinism va veni ca o lumină din Răsărit. Acest lucru va fi foarte important în viața ta”. Episcopul a putut observa pe fața-mi întreaga uimire, așa încât mi-a repetat mesajul. În calitate de credincios romano-catolic trăind într-o biserică romano-catolică lipsită în general de disensiuni și încă păstrătoare a unor elemente din tradiția Bisericii primare, eram cu totul incapabil să înțeleg ceea ce vlădica îmi spusese.

Viața a mers înainte. În 1984, am intrat în relație cu un număr de teologi, mai ales romano-catolici (incluzând cardinali și episcopi). Această experiență m-a obligat să mă confrunt cu adevărul istoric pe care am evitat să-l întâlnesc direct, anume că tipul occidental de creștinism a apărut doar la sfârșitul secolului al VIII-lea. Occidentul a inventat un nou creștinism. De la Carol cel Mare și papa Hildebrand până la Luther și Calvin, un mod diferit de a trăi și de a gândi creștinismul a rezultat în cele două confesiuni apusene: romano-catolicismul și protestantismul. De la începutul Reformei, cele două tipuri de creștinism s-au definit dialectic, combătându-se reciproc. Rezultatul acestei descoperiri a fost un adevăr: acela că, deși romano-catolic, eram departe de creștinismul original. Mi-am dat atunci seama că tipurile occidentale de creștinism erau spectaculos diferite de

creștinismul original. Destul de bizar, romano-catolicismul care a urmat Conciliului Vatican II a căpătat un puternic caracter protestant, respingând aproape integral perioadele tradiționale de post ale Bisericii.

În 1988, înainte de a merge la Berlin pentru un an ca membru al *Wissenschaftskolleg*, în timp ce îmi conduceam mașina către Universitatea Rice din Huston (Texas, SUA), mi-am dat seama cât de îndepărtată era viața și implicarea mea în creștinism față de creștinismul adevărat. M-am rugat atunci: „Doamne, dacă există un creștinism autentic, descoperă-mi-l și, cu orice preț, voi subscrie acestuia”. După această rugăciune am avut o experiență puțin asemănătoare cu orice întâlnisem înainte. Am avut atunci sentimentul uimitor de viu că rugăciunea mea a fost ascultată și că voi primi un răspuns. La scurt timp, am primit împreună cu soția o invitație la un concert de muzică din tradiția creștin-ortodoxă. Pentru mine - un texan de generația a șasea - și pentru soția mea - o romano-catolică de sorginte irlandeză - totul părea foarte etnic.

Soția, ficele mele și eu am plecat la Berlin. Confrunțați cu rigorile unui Crăciun în Berlinul acelei perioade, am făcut niște aranjamente pentru a oferi câteva conferințe la Universitatea din Istanbul și în școala de medicină din Marmara. Soția m-a întrebat: unde să mergem pentru slujba de Crăciun? I-am sugerat atunci să mergem în Fanar. Acolo, într-o biserică sărăcăcioasă, cu abia 60 de oameni înăuntru, majoritatea având peste 60 de ani, mi-au căzut solzii de pe ochi. Mi-am dat seama că, oricât de sărăcit și pus la țintă, acolo se găsea creștinismul autentic. În acea zi de Crăciun, de ziua Nașterii Mântuitorului nostru, am devenit conștient de parcursul care avea să mă aducă - alături de două fiice și soția mea - la sfânta Ortodoxie.

Vă mai amintiți în ce alte circumstanțe ați întâlnit Ortodoxia?

Un lucru uimitor este faptul că, până atunci când mi-

am deschis și mi-am întors inima către Ortodoxie, am fost cu totul orb față de existența ei. În 1982, în cursul unor conferințe susținute în Israel, am intrat într-o biserică ortodoxă. Cu toate acestea, nu mi-am pus problema, și cu atât mai puțin mi-am deschis inima, pentru a încerca să înțeleg sensul și semnificația Ortodoxiei. Câțiva ani mai târziu, fiica mea Cristina, acum mamă a doi fii ortodocși, mi-a spus că intrând în catedrala ortodoxă rusă din Ierusalim a avut pentru prima oară experiența unei întâlniri vii cu sfințenia; la acea dată nu a știut să-i dea un nume și un sens acestei experiențe. După convertirea noastră, soția și familia au înțeles că Ortodoxia reprezintă un drum nesfârșit dinspre iubirea de sine către Dumnezeu, Cel care este izvorul întregii iubiri.

Stimate domnule profesor, v-ați descrie chemarea către Ortodoxie mai mult ca pe o decizie intelectuală, stimulată de o reflecție sistematică asupra sorții și situației curente a creștinismului occidental, sau mai degrabă ca pe o experiență personală, motivată de o nemijlocită întâlnire cu unii creștini ortodocși?

A existat o componentă intelectuală în convertirea mea. Devenise foarte clar pentru mine faptul că formele occidentale de creștinism erau diferite într-un sens ontologic de creștinismul primului mileniu. Creștinismul apusean și-a dezvoltat propria ecleziologie, teologie și viață spirituală. În dezvoltările teologice ale romano-catolicismului, precum și în reacția protestantă în fața erorilor profunde ale acestor dezvoltări, s-au deschis nenumărate căi care n-au nimic de-a face cu adevăratul creștinism din primele secole. Este adevărat că am putut recunoaște caracterul implauzibil al creștinismului occidental. Cu toate acestea, convertirea mea a început atunci când m-am rugat cu adevărat lui Dumnezeu pentru ca să-mi dăruiască har și să mă aducă în Biserica Sa adevărată. A fost o rugăciune care a primit îndată un răspuns, deși am avut nevoie de mult mai mult timp pentru a-mi face curaj și a intra în sânul creștinismului ortodox.

La urma urmei, cultura apuseană - inclusiv creștinismul - este separată de aproape 1200 de ani (care includ lungi controverse culturale și teologice) de duhul Părinților și de gândirea creștinismului ortodox. Deja în perioada papei Leo al III-lea și a lui Carol cel Mare, și cu siguranță în timpul Sfântului Fotie și al papei Nicolae, Apusul a început să-și formuleze propria definiție ontologică, separată de Răsărit. A mă întoarce înapoi la creștinismul ortodox implica o renunțare la foarte multe elemente care definesc Occidentul. Așa cum am spus deja, sunt un texan din a șasea generație, german la origine. Am vizitat de multe ori satul familiei mele și rudele îndepărtate, începând cu anul 1954. Am gândit înăuntrul sensibilității, al premiselor filosofice și teologice specifice unui creștin occidental. Pentru a deveni ortodox, a trebuit să renunț la toate acestea pentru a mă lăsa format în duhul Părinților Bisericii. Mai mult, trebuie să recunosc, ca texan păcătos și om slab ce sunt, că nu a fost deloc ușor să renunț la bogăția trecătoare a creștinismului occidental. Când eram invitat sătin conferințe ca romano-catolic, zborurile de avion îmi erau decontate și adesea eram foarte bine plătit. Acum, când sunt invitat să vorbesc ca ortodox, destul de frecvent trebuie să-mi plătesc tichetul de avion și câteodată masa și cazarea. Să renunți la confortul și bogăția creștinismului occidental și să te confrunți cu sărăcia creștinismului ortodox presupune abandonarea unei întregi culturi și a grațiilor ei.

Ați spune deci că la baza convertirii dumneavoastră stă un sentiment general de nemulțumire față de versiunile occidentale de creștinism? Care ar fi minusurile pe care le-ați identifica, succint, în aceste forme și ce anume credeți că aduce Ortodoxia?

Așa cum am spus deja, mi-am dat seama că modul occidental de a înțelege teologia este radical diferit de cel al Bisericii Părinților. Pe de o parte, creștinismul ortodox susține că adevărații teologi sunt cei care se roagă, iar nu neapărat cei care au succes în mediul academic. (Totuși,

sper și mă rog din suflet ca succesul în mediul academic să nu fie incompatibil cu mântuirea.) Afirmând faptul că adevărata teologie implică o viață de rugăciune bine orientată și experiența personală a Adevărului, numeroase confesiuni protestante sunt mai aproape de Ortodoxie decât romano-catolicismul care, prin transformarea scolastică a creștinismului occidental care a avut loc în secolul al XI-II-lea, a ajuns să vadă teologia mai ales ca pe o întreprindere academică, ba chiar științifică. Aspectul scolastic vătămător al romano-catolicismului a reprezentat un motiv pentru apariția Reformei. Desigur, alături de protestanți, aș putea recunoaște că învățătura romano-catolică despre purgatoriu, despre imaculata concepție și despre indulgențe, fără să mai menționez pretenția la infailibilitate și jurisdicție papală universală, este radical contrară Scripturii și concepției Bisericii primare. Apreciez poziția protestantă care acceptă că după divorț este posibil, prin pocăință, să te recăsătorești – un punct de vedere mult mai apropiat, în raport cu perspectiva romano-catolică, de învățătura *Evangheliei după Matei* (19, 10), care spune că cineva poate divorța din pricină de adulter sau desfrânare. Cu toate acestea, concepțiile romano-catolice și protestante despre păcatul originar și libertatea umană sunt eronate în comparație cu gândirea Bisericii primare. Când stau să cântăresc romano-catolicismul și protestantismul, aceste confesiuni mi se par doar niște rămășițe din ceea ce odinioară era întregul lipsit de ciobituri al creștinismului originar.

Convertirea mea reprezintă o întâlnire cu harul lui Dumnezeu. După ce am îmbrățișat Ortodoxia am cunoscut pentru prima oară în viața mea oameni sfinți. Am cunoscut mulți creștini romano-catolici și protestanți de foarte bună calitate. Totuși, nu am descoperit niciodată sfințenia personală a acestora.

Credința, precum orice altceva important pentru viața noastră, are nevoie de îndrumare, emulație și inspirație. Creștinii au primit credința de la apostoli, așa

încât putem spune că nimeni nu va crede în dumnezeirea lui Hristos fără a crede mai întâi în cuvântul celor care mărturisesc învierea Domnului. Doriți să împărtășiți cu noi experiența unei comuniuni cu unii dintre acești apostoli contemporani ai credinței, care au mărturisit în ochii dumneavoastră învierea lui Hristos? Am să vă întreb și dacă l-ați cunoscut pe ieromonahul athonit Ephrem, cel care a fondat pe teritoriul Americii atâtea mănăstiri?

Mă bucur pentru această întrebare, care afirmă un adevăr adânc. Atunci când m-am rugat, în primăvara anului 1988, am primit în ajutor mâna gingașă și puternică a lui Hristos, Cel ce M-a adus prin harul Său înapoi la Ortodoxie. De atunci, am primit îndrumarea delicată a doi monahi: unul din Muntele Athos, iar celălalt din România, acum stabilit în Statele Unite. În ceasuri hotărâtoare, acești monahi au arătat față de mine și față de familia mea prezența și sfatul plin de dragoste al lui Hristos. Răspund aici primei părți a întrebării dumneavoastră, întrucât acești călugări - prin faptul că mor vechiului lor sine și se îmbracă cu Hristos - devin icoane ale lui Hristos, așa încât prin ei îl putem privi pe Hristos. Credința, la urma urmei, nu reprezintă un set de propoziții pe care le afirmăm, ci o experiență a transformării interioare. În raport cu această prefacere lăuntrică, propozițiile de credință pot reprezenta în cel mai bun caz niște icoane prin care contemplăm Adevărul care este Treime.

Pentru a răspunde ultimei părți din întrebare, da, am avut marea șansă de a primi binecuvântarea awei Efrem, atât personal, cât și prin intermediul minunatei mănăstiri a Sfinților Arhangheli, pe care a întemeiat-o lângă San Antonio, în Texas.

Cum priviți biografia dumneavoastră intelectuală la cumpăna dintre filosofie și medicină? În ce fel convertirea la Ortodoxie v-a afectat orientarea și cercetarea profesională?

Primind marele dar al credinței ortodoxe, am înțeles că sunt obligat să împărtășesc această enormă bucurie

împreună cu alții. Din acest simț al datoriei, am decis să fondez revista *Christian Bioethics*. La acea vreme eram deja editor al unei alte reviste și a trei serii de cărți pentru diverse edituri. Ultimul lucru de care aş mai fi avut nevoie era editarea unei alte reviste. Totuși am înțeles că acesta era unul dintre cele mai importante lucruri pe care trebuia să le fac. Prin această revistă am ajuns să-mi resituez activitatea intelectuală, ale cărei roade se găsesc, în parte, în ultima mea carte, intitulată *Fundamentele bioeticii creștine*. Pe scurt, am încercat să încep să îmi plasez viața intelectuală în interiorul unei vieți teologice.

Biserica și cultura apuseană

Credeți că este posibil ca teologii ortodocși să ajungă la un consens în privința unor controverse bioetice, dat fiind faptul că nu există un sinod ecumenic care ar putea prescrie univoc metodologia de investigație a acestor probleme? Dacă consensul nu poate fi obținut, nu este oare aceasta o demonstrație a faptului că bioetica aparține unui teritoriu de reflecție specific, intitulat în mod tradițional „teologie naturală” (nu întotdeauna binevenit în cadrele unei gândiri ortodoxe)?

Între numeroasele șocuri culturale resimțite de creștinii occidentali este faptul că Ortodoxia poate funcționa destul de bine fără un papă sau, dacă vreți, fără instituția permanentă a sinoadelor ecumenice. La urma urmei, creștinismul ortodox și-a menținut integritatea teologică și doctrinară timp de trei secole în fața numeroaselor erezii și provocări care au precedat Sinodul de la Niceea. Unitatea acestui creștinism a fost asigurată de o experiență vie a teologiei și de certitudinea că într-adevăr Biserica îi poate învăța ceva pe alții numai dacă această învățătură a fost confirmată mereu și prețuind de către toți teologii ortodocși. Credința unor bioeticieni universitari că bioetica are de adresat niște întrebări cu totul noi, sau întrebări pentru care nu putem primi îndrumare din trecut, reprezintă în opinia mea o înșelare. Mă îndoiesc profund că lucrurile stau așa. Creștinismul

ortodox a interzis în mod irefragabil avortul la fiecare stadiu al gestației. În mod similar, Ortodoxia a condamnat sinuciderea. Dată fiind această perspectivă clară, nu văd cum am putea lăsa loc pentru ambiguități atunci când vorbim despre avort, producerea embrionilor pentru cercetare, suicidul asistat medical sau eutanasiu.

În omilia a douăzecea la *Epistola către efeseni*, Sfântul Ioan Gură de Aur susține că reproducerea umană trebuie angajată înăuntrul unirii dintre soț și soție, excluzând deci donarea. În cartea mea despre *Fundamentele bioeticii creștine* propun o discuție pe larg a acestor probleme bioetice, bazându-mă doar pe Părinții și pe canoanele Bisericii din primul mileniu.

Prin urmare, nu văd niciun motiv pentru care Ortodoxia ar dezvolta o teologie naturală contemporană. Mai mult, cred că avem numeroase temeuri pentru a izgoni această ispită. În Occident, ceea ce a condus la producerea ereziilor a fost ideea nefondată că reflecția academică și discursivă ar putea produce o adevărată teologie. Ca ortodocși, noi înțelegem că teologia nu este gândirea despre Dumnezeu bazată pe semnele și poruncile lăsate de Dumnezeu în lume, ci mai degrabă o contemplație iconică a lumii și a naturii în căutarea lui Dumnezeu. Dacă ar fi să vorbim despre o teologie naturală, noi ortodocșii va trebui să ne concentrăm asupra naturii inimii noastre, asupra puterii minții noastre de a fi iluminată și deschisă către Adevărul dincolo de fire, care este Dumnezeu. Recunoscând această putere a teologiei ortodoxe, Sfântul Siluan remarca – așa cum notează Arhimandritul Sofronie din Essex – că Biserica ortodoxă ar putea să se descurce dacă într-o bună zi toate exemplarele Bibliei ar fi pierdute. Scripturile ar putea fi rescrise de sfinți în Duhul Sfânt. Același Duh Sfânt care a inspirat Evangheliile rămâne prezent în Biserica ortodoxă, Trupul lui Hristos. Prin urmare, sfinții noștri Părinți care sunt în viață ar putea să ne îndrume direct către Dumnezeu. Din nou, aici suntem chemați să sesizăm două sensuri radical

diferite ale teologiei, care ne separă de creștinismul occidental. Creștinismul occidental vede teologia ca pe o știință academică în stare să ne ofere noi descoperiri (în cel mai bun caz construcții filosofice, în cel mai rău caz erezii). În contrast, creștinismul ortodox admite dezvoltarea teologică numai în sensul deschiderii și iluminării inimii omului de către energiile necreate ale lui Dumnezeu.

Occidentul a văzut teologia în primul rând ca pe o activitate academică deschisă unei elite intelectuale. Ortodoxia renunță la acest elitism scolastic și recunoaște faptul că plinătatea teologiei este deschisă și celui mai smerit și mai neșcolit țăran. Hristos a venit pentru a prefăce modul nostru de-a fi, nu pentru a produce o filosofie academică.

Cum apreciați principalele puncte de vedere ale bioeticienilor musulmani în comparație cu perspectiva creștin-ortodoxă asupra avortului și eutanasiei? Credeți în eventualitatea unui „ecumenism bioetic” între reprezentări așa-numitelor „religii avraamice”, coalizate împotriva bastionului secular?

Creștinismul ortodox este un mod de-a fi integral. Este prin urmare greșit să ne gândim la o filosofie sau teologie morală sistematică bine orientată în absența acestui mod de-a fi. Islamul și iudaismul ortodox presupun ascultarea față de lege, fie că este vorba despre *Sharī’a* ori despre *Tora*. Din acest motiv, nici iudaismul, nici islamul – la fel ca și creștinismul ortodox – n-au produs o filosofie sau teologie morală sistematică, în stilul creștinismului occidental. Prin urmare, aveți dreptate. Privite din exterior, ar părea să existe mai multe asemănări între creștinii ortodocși, musulmani și evreii ortodocși, decât între Ortodoxie și anumite forme de creștinism occidental, al cărui cadru moral a fost modelat și uneori transformat în mod substanțial de Renaștere și Iluminism.

Este important să înțelegem că nici faptele, nici rugăciunile, cuvintele sau conceptele n-au vreun înțeles

atunci când sunt privite izolat. Pentru creștinii ortodocși, toate rugăciunile, faptele și strădaniile noastre se îndreaptă către dreapta slujire și dreapta credință în Iisus Hristos, mult așteptatul Mesia al lui Israel, singura Cale către Tatăl. Prin urmare, orice colaborare cu non-ortodocșii în încercarea de a ne opune unor rele precum avortul, suicidul asistat medical sau activitatea sexuală în afara căsătoriei dintre un bărbat și o femeie poate fi corect și deplin înțeleasă doar în contextul dreptei slujiri și dreptei credințe. Altminteri, vom pierde în mod lamentabil din vedere punctul esențial. *Pe scurt, ceea ce poate să pară asemănător are, datorită contextului diferit pentru fiecare religie, o semnificație diferită. În plus, există deosebiri substanțiale între aceste religii.* De pildă, iudaismul ortodox cere ca, în scopul salvării mamei, avortul direct să fie aplicat. De asemenea, experții islamici nu consideră avortul timpuriu echivalent cu o crimă, așa cum susține creștinismul ortodox.

Mulți dintre sfinții Bisericii noastre ne inspiră o viziune aproape beatifică asupra lumii, care nu pare să justifice niciun recurs voluntar la violență. Sfântul Siluan, de pildă, ne arată că trebuie să evităm până chiar și vătămarea unor creaturi neînsuflețite, cum sunt plantele sau copacii. Această viziune monastică nu poate fi ușor adaptată în condițiile unei vieți urbane, dar ne putem întreba asupra rațiunilor care justifică violența asupra animalelor sau creaturilor neînsuflețite. Relativ recent, ați scris un articol despre dreptul animalelor de a muri. Cum v-ați rezuma poziția?

În ceea ce privește atitudinea față de natură sau animale, există o diferență semnificativă între viziunea creștin-ortodoxă și cea eterodoxă, mai cu seamă față de viziunea neopăgână. Pe de o parte, suntem chemați să îngrijim grădina acestei lumi cu gingășia lui Adam, așa cum ne reamintește Arhimandritul Vesalius. Regretăm modul în care viețile noastre se leagă de suferința întregii firi ca rezultat al păcatului adamic. Este un lucru sfânt și

bun să ne îndreptăm, prin strunirea trupului, către o viață angelică, anticipând restaurarea Paradisului. Totuși, omul a primit în stăpânire această creație, inclusiv dreptul de a folosi animalele pentru hrană (*Geneză 9, 2 - 3*). Din acest motiv, canoanele apostolice îi avertizează cu asprime pe cei care devin vegetarieni din motive morale. Așa cum spune canonul 51, „dacă vreun episcop, preot sau diacon sau cineva din cinul preoțesc se abține de la căsătorie, de la carne sau de la vin nu din pricini de înfrânare, ci fiindcă le disprețuiește pe acestea... să fie îndreptat sau, dacă nu, depus din funcție și scos în afara Bisericii. La fel și cu mirenii”.

Răspund aici dezorientării seculare în privința sensibilităților morale, care nu mai este în stare să înțeleagă stăpânirea omului asupra naturii, așa încât vegetarianismul adoptat ca principiu etic și prohibiția folosirii animalelor în cercetare spre folosul omului au ajuns să fie considerate fapte morale. Oamenii sunt obligați adesea să folosească animalele pentru binele altor oameni, deși niciodată fără grijă și atenție. Apariția atitudinii neopăgâne, împotriva căreia trebuie să ne exprimăm, constă în afirmarea unui vegetarianism proalegere (i. e., proavort), care ajunge să interzică cercetarea de laborator asupra animalelor, de ale cărei rezultate oamenii ar putea beneficia.

Despre miracolul credinței

Credeți că uriașele investiții financiare și intelectuale făcute pentru stimularea progresului științei și tehnologiei moderne (împotriva exercițiului gratuit al gândirii) pot fi justificate din punct de vedere moral datorită rezultatelor extraordinare obținute în câmpul medicinei?

Nimic nu poate fi folosit în mod cumpătat dacă acel lucru nu este integrat într-o viață de slujire și credință dreaptă. Nu putem bandaja din punct de vedere moral o cultură postcreștină și neopăgână, iar apoi să ne folosim în mod corect de cunoașterea și puterea acesteia. Mântuirea este întotdeauna personală. Ea implică prefacerea inimii

fiecărei persoane, una câte una. Printr-o asemenea transformare lăuntrică putem aduce o schimbare în umanitatea însăși.

După ce am subliniat importanța căutării lui Dumnezeu în tot ceea ce facem, este important de sesizat faptul că Părinții Bisericii nu s-au opus medicinei, tehnologiei sau științelor – dimpotrivă.

Orice discuție despre credința religioasă pare să fie inevitabil aporetică. Dacă, pe de o parte, am pretinde că adevărul revelat prin credință (e. g., afirmația „Hristos a înviat”) are același statut cu adevărul obiectiv discutat de către științele naturii (e. g., afirmația „gheața se topește la soare”), concluzia imediată a acestei afirmații ar fi că toți cei oamenii care nu cred sunt corupți din punct de vedere moral. Ar însemna că necredincioșii nu vor să vadă ceea ce pentru toți ceilalți este o evidență empirică. Dacă, pe de altă parte, vom spune că există două niveluri ale realității, cel mai important fiind revelat prin credință, atunci există riscul căderii în subiectivism. Credința își pierde veracitatea universală și temelia istorică, fiind înțeleasă ca un fel de „al șaselea simț”, pe care unii oameni se întâmplă să-l aibă, dar pe care alții nu îl au. Din punct de vedere teologic, consecința imediată a acestui model ar putea fi dochetismul. În cele din urmă, orice încercare de a face fenomenologia credinței pare să fie cu totul nesatisfăcătoare. Cum credeți că ar putea fi descrisă credința, în acord cu propovăduirea ortodoxă a Evangheliei?

Creștinismul ortodox este un miracol. Romano-catolicismul are un papă care încearcă să mențină de sus unitatea doctrinară a religiei sale, deși aceste doctrine s-au dezvoltat (i. e., s-au schimbat) în timp, existând numeroase controverse în ceea ce privește natura lor. Protestantismul este pulverizat într-o diversitate de perspective teologice și morale lipsite de unitate. Creștinismul ortodox are o unitate în pluralitate tocmai datorită adevărului ontologic pe care Hristos îl proclamă atunci când spune: „Fericiți cei

curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (*Matei* 5, 8). Unitatea în slujire și credință este susținută în spațiu și timp de experiența teologică a sfinților Părinți și Maici, a căror inimă este deschisă și unită cu Hristos. Aceștia, iar nu papalitatea sau o elită academică, reprezintă inima creștinismului ortodox. Din acest punct de vedere, creștinismul ortodox este din multe puncte de vedere mai apropiat de protestantism decât de romano-catolicism, întrucât recunoaște că prin credință suntem deschiși Duhului, prin care suntem îndrumați și aduși la o unire personală și liturgică cu Dumnezeu. Lipsa credinței nu este o greșală sau o eroare intelectuală, ci un defect moral sau o carență spirituală.

Catolicitatea unică a Ortodoxiei este această deplinătate a experienței deschisă tuturor neamurilor de-a lungul istoriei.

Aici una din marile diferențe între creștinismul occidental și creștinismul ortodox devine evidentă. Creștinismul occidental a văzut drept consecință a Căderii adamice imobilizarea voinței, făcându-i pe Augustin, Calvin și pe alții să vadă natura umană atât de coruptă încât omul pare incapabil să se întoarcă spre Dumnezeu în absența harului avut mai înainte. În acest plan, creștinismul ortodox este mai aproape de semipelagianism. *Voința nu este atât de coruptă precum calvinii își imaginează. Diferența crucială constă în recunoașterea de către ortodocși a faptului că prin căderea adamică inima omului s-a întunecat, nemaifiind capabilă să-L vadă pe Dumnezeu.* Prin urmare, creștinismul ortodox înțelege credința în termeni radical diferiți față de preocupările Occidentului, care n-a reușit să obțină catolicitatea consensului (i. e., universalitatea unui acord în privința deplinătății adevărului) în ceea ce privește legea naturală. Actul credinței este începutul îndreptării inimii, așa încât să poată fi vindecată prima boală dobândită după Cădere pentru a ajunge la vederea lui Dumnezeu. *Astfel*, invitația pe care creștinismul ortodox o lansează nu presupune

înainte de toate aderența la un set de propoziții sau adevăruri intelectuale rupte de viața autentică a oamenilor. Dimpotrivă, Ortodoxia ne invită la îmbrățișarea unui mod de-a fi prin care îl putem vedea pe Dumnezeu. În sfârșit, atunci când inima este întunecată, rațiunea discursivă tinde să pornească de la premise greșite și astfel nu reușește să ajungă la concluziile la care filosofii legii naturale aspiră.

Cu siguranță credința nu este subiectivă în sensul absenței unei intersubiectivități. Credința este ceea ce a reușit să unească creștinismul ortodox de-a lungul secolelor și care-i unește cu Dumnezeu pe toți cei care doresc aceasta. Această perspectivă nu este dochetistă întrucât admite că o credință deplină îl va preface în mod radical pe cel credincios, făcându-l să vadă în sfinți roadele întrupării (e. g., sfintele moaște care pun în discuție regularitățile „obiective” ale lumii), devenind o invitație la convertire și schimbare, în acest sens, credința nu implică nimic esoteric (un al șaselea simț), ci o deschidere fundamentală a inimii omului către Dumnezeu.

Dacă îndrăznim să întrebăm pe cineva „crezi în Dumnezeu” vom primi uneori răspunsul: „Ce înseamnă să crezi?” Este oare credința o potențialitate legată de statutul nostru creatura! de ființe create „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”? Este oare credința doar confirmarea dată unei chemări a lui Dumnezeu?

Credința este începutul vindecării inimilor noastre care ne ajută să ne luminăm și să ne unim cu Dumnezeu. De aceea, între altele, Sfântul Isaac Sirul vorbește despre credință atât de diferit față de Toma d'Aquino. Din acest motiv, Occidentul a ajuns să dezvolte probe pentru existența lui Dumnezeu. Imaginați-vă că după o lungă călătorie mă întorc acasă și aflu că soția mea a descoperit cinci probe menite să-mi demonstreze existența. În cel mai bun caz, aceasta ar însemna că mariajul nostru trece printr-o criză și că, la un moment dat, soția a încetat să îmi experimenteze nemijlocit prezența.

Însăși ideea că am avea nevoie să dezvoltăm o teologie naturală și să demonstrăm existența lui Dumnezeu este un indiciu al unei radicale neînțelegeri a credinței și teologiei. E un semn că am pierdut experiența lui Dumnezeu. Din acest motiv, întrebarea „credeți în Dumnezeu” conduce la atâtea reacții stranii în Occident. Formulată în contextul culturii occidentale, aceasta ajunge să însemne ceva de genul: „credeți *împ* (i. e., Dumnezeu există etc.) în sensul că veți acționa ca și când *p* ar exista, chiar dacă în lumina culturii postiluministe și postmoderne veți recunoaște că probele tradiționale pentru existența lui *p* nu pot avea succes?”. Rezultatul se vede în agonia nefericitului Søren Kierkegaard, care a abuzat de numele Sfântului Ioan Scărarul, fără a recunoaște că Sfântul Ioan Scărarul a înțeles credința ca pe o posibilitate ultimă a inimii omului de a se îndrepta către Dumnezeu, de a fi purificată, de a fi iluminată și de a se uni cu Dumnezeu. Suntem ființe personale și Dumnezeu este personal, în sensul cel mai radical. Fără experiența acestui adevăr, viețile noastre sunt desfigurate. Nu este de ajuns să probăm doar existența lui Dumnezeu, ori să avem o atitudine fideistă față de propoziția „Dumnezeu există”. Așa cum ne avertizează Sfântul Simeon Noul Teolog, trebuie să facem experiența lui Dumnezeu și să fim transformați de întâlnirea cu El.

Mariajul între angajamentul intelectual și o viață de rugăciune a reprezentat întotdeauna o problemă delicată. Cum vedeți Dumneavoastră această dilemă? Identificați cumva o dimensiune ascetică, sau poate chiar o dimensiune soteriologică în exercițiul gândirii discursive? Vedeți vreo apropiere, chiar și nedeslușită, între această activitate (care cere atenție, concentrare, dar și un efort salvator de a recupera unitatea pierdută a multor continente de gândire) și rugăciune? Cum se rezistă, practic, ispitei gnostice de a identifica speculația intelectuală cu rugăciunea?

Este o întrebare foarte bogată. Putem oare realiza un

mariaj între preocupările culinare și viața de rugăciune? Călugării și călugărițele care gătesc în mănăstiri fac acest lucru tot timpul. Nu trebuie să uităm niciodată care este centrul și care este periferia. Dacă recunoaștem în mod corect centrul, care este Sfânta Treime, atunci periferia poate fi orientată în mod corect, fie că este vorba despre bucătărie, construcția bisericilor, îngrijirea bolnavilor sau reflecția asupra unor idei. Cu toate acestea, există o ispită specială asociată vieții academice: anume, să ajungi să crezi că a învăța despre Dumnezeu și despre voia Sa seamănă cu studiul fiziologiei cardiovasculare, al gramaticii hitite sau al eticii kantiene.

În plus, într-o cultură foarte tehnologizată și foarte științifică precum cea de astăzi, există prejudecata conform căreia o reflecție de tip discursiv asupra ideilor ar putea oferi cuiva mai multe intuiții teologice decât celui care gătește în bucătărie sau celui care are grijă de pacienți. Toate aceste activități ne pot extrage din imperiul non-sensului, dar niciuna dintre ele nu reprezintă scopul însuși al vieții, care este unirea cu Dumnezeu. Asceza vieții intelectuale implică postul de la gândul că academiile pot înlocui teologia adevărată, care constă într-o rugăciune bine orientată. Acesta este mesajul Sinodului ecumenic al IX-lea, sau al celui de-al cincilea Sinod de la Constantinopol (1341, 1347, 1351), care l-a consacrat pe Sfântul Grigorie Palama împotriva lui Varlaam de Calabria. Relația dintre speculația intelectuală și rugăciune seamănă cu relația dintre un manual de căsătorie și un bun mariaj. Oricine nu înțelege această diferență va intra în tărâmul spiritual uscăcios și steril care aparține în bună măsură teologiei și filosofiei occidentale, pentru a nu mai spune că, în plus, va avea parte și de o căsătorie pustiită.

Filosofia și etica seculară

În ce termeni v-ați descrie interesul pentru fenomenologia continentală (Husserl) și doctrina socială a lui Hegel?

Hegel reprezintă un moment crucial în dezvoltarea

culturii postcreștine, postoccidentale. În opera sa timpurie, *Das Leben Jesu* (1795), Hegel anticipează încercarea sa de-o viață de a reinterpretă simbolurile și imaginile creștinismului în contextul filosofiei moderne. Din acest motiv, în *Wissen und Glauben* el vorbește despre moartea lui Dumnezeu. Precum Kant moralizează teologia, Hegel (pentru a-i urma aici lui Charles Taylor) de teologizează creștinismul. Rezultatul este o foamă agonizantă după experiența adevărului, care nu poate fi satisfăcută de reflecția discursivă. O mare parte din tradiția fenomenologică, Husserl inclusiv, poate fi înțeleasă în acești termeni. Pentru a înțelege ce anume a început să meargă rău în Occident, Kant, Hegel sau Husserl trebuie studiați cu mare atenție.

Vladimir Lossky, în brilliantul său eseu despre Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, susține că Ortodoxia nu are nevoie de sprijinul nici unei perspective filosofice. Sunteți de acord cu aceasta? Putem fi oare ortodocși și, în același timp, să avem o înțelegere materialistă a sufletului? Sau, pentru a adapta întrebarea la timpurile moderne, putem fi oare ortodocși admitând în același timp premisele filosofice ale darwinismului?

Înțeleg aici afirmația lui Vladimir Lossky în sensul unei definiri a creștinismului ortodox ca un mod de-a fi just orientat în fața lui Dumnezeu. Ca atare, acest mod de-a fi nu presupune doar o perspectivă filosofică. Pentru a folosi analogia anterioară, putem avea experiența unui mariaj de succes fără să fi citit vreodată un manual despre căsnicie. Și totuși, mariajele fericite au anumite consecințe pentru modul în care manualele despre căsătorie trebuie scrise. Cu alte cuvinte, anumite poziții filosofice vor fi excluse automat de către un creștin ortodox. În ceea ce îl privește pe Darwin, darwinismul și evoluția, este necesar să discutăm punctele de vedere ale lui Charles Darwin în diferite momente din viața sa, la fel ca și felurile perspective ale feluritelor darwinisme și neodarwinisme, la fel ca și problemele empirice legate de o presupusă

evoluție a oamenilor din forme de viață mai simple. *Independent de adevărul evoluției*, creștinii ortodocși vor trebui să afirme că una dintre consecințele păcatului lui Adam a fost izgonirea lui Adam și a Evei din rai, căderea în istorie, „hainele de piele” și experiența unei lumi profund fragmentate. Creștinismul ortodox nu contemplă Biblia sau învățăturile patristice ca pe niște texte științifice, ci ca pe niște instrucțiuni terapeutice care ne învață cum să ne vindecăm sufletele și cum putem să ne unim cu Dumnezeu.

Credeți că în bătălia dintre (neo) darwinism și creaționism teologii ortodocși trebuie să țină partea uneia dintre aceste grupări?

Cred că răspunsul este *în mod clar* nu. Părinții Bisericii s-au luptat să ne spună cum se ajunge în rai, nu cum funcționează firmamentul ceresc. De aici, controversele între apărătorii lui Ptolemeu și Copernic sau între evoluționiști și creaționiști n-au avut niciodată o mare importanță pentru creștinismul ortodox, spre deosebire de creștinismul occidental. Știm că au existat Adam și Eva și că au fost alungați din rai. Mai mult, știm că ei au fost aruncați în această lume căzută. Toate aceste lucruri sunt afirmate în Liturghiile Bisericii. Ele contribuie la justa noastră orientare, care țintește către Dumnezeu. Detaliile empirice nu sunt un element necesar pentru mântuire. Este important deci ca teologii ortodocși să nu fie distrași de ispita de a citi în Scripturi adevăruri științifice. Mai degrabă, într-o cultură occidentală și tot mai mult globalizată, care dobândește tot mai mult un caracter neopăgân, teologii ortodocși ar trebui să indice, într-un mod ferm dar plin de compasiune, care este viața de adevărată slujire și dreaptă-credință.

Să privim în jur și să vedem magnitudinea acestei provocări. Cultura noastră contemporană ne invită să negăm faptul că toate actele sexuale ale omului trebuie plasate în contextul căsătoriei între un bărbat și o femeie, ori să negăm faptul că preoția rămâne o vocație specifică bărbatului. Împotriva decadenței paleopăgânismului,

Apostolii și Părinții timpurii ai Bisericii au condamnat asemenea perversiuni ale vieții umane. La fel, ei au criticat avortul. Creștinii ortodocși ar trebui să stea ferm împotriva unei culturi postcreștine care, dacă ar putea, ar fi gata să modifice angajamentele etice creștin-ortodoxe. Totul trebuie plasat în mod decis în acel context unic ai cărui termeni pot oferi o înțelegere a acestor adevăruri, adică a justeii credințe și slujiri creștine.

Căderea lui Adam a fost dintotdeauna o temă crucială pentru soteriologia ortodoxă. Pentru Părinții Bisericii, nu are niciun sens să vorbești despre întruparea Cuvântului lui Dumnezeu fără a menționa căderea lui Adam din harul lui Dumnezeu. Și totuși, pare foarte dificil să prezinți astăzi narațiunea biblică a creației și căderii lui Adam fără a sugera că, de fapt, această poveste aparține unei mitologii inspirate care, în cadrele gândirii științifice moderne, are nevoie de o anumită recontextualizare. Credeți că, pentru teologia ortodoxă, alegoria rămâne ultimul refugiu? Vă imaginați un alt mod de a acomoda o perspectivă evoluționistă asupra naturii cu narațiunea biblică?

Ca demers teoretic, știința nu este interesată să ofere o explicație asupra situației unor persoane individuale, ci mai degrabă să ofere explicații generale, empirice și discursive. Ea se concentrează asupra regularităților generale. Creștinismul ortodox, pe de altă parte, trăiește înăuntrul unei lumi personalizate a excepționalului. În această lume, excepții repetate de la regulă sau violări ale legilor naturii se pot petrece: icoane care plâng, moaște purtătoare de mir, părinți și mame duhovnicești făcătoare de minuni. Evenimentul învierii lui Hristos este central pentru creștinismul ortodox, pentru a nu mai vorbi despre Nașterea feciorelnică. Nu mi se pare că este o povară prea mare adăugată credinței povestea „incredibilă” a lui Adam și Eva, care, fiind plăsmuiți în rai, s-au regăsit ca o pereche în hainele de piele ale istoriei biologice undeva, în Africa de nord-est.

Fiecare dintre noi simțim în inimă că, pe lângă constrângerile zilnice ale lumii empirice, există un centru de putere care este într-un anumit sens „magic”, implicând bătaia între bine și rău care întrerupe frecvent așteptările realității cotidiene. Această recunoaștere, frecvent subliminală, a războiului spiritual explică, cel puțin parțial, fascinația produsă de operele lui Tolkien, volumul de succes *Harry Potter* și altele. Dacă, acceptând credința în nașterea feciorelnică, în învierea lui Hristos și în moaștele făcătoare de minuni, cineva are probleme să accepte ideea că a existat un cuplu, Adam și Eva, din care s-a dezvoltat *homo sapiens*, atunci este nevoie de mai multă rugăciune, în loc de reflecție asupra științei sau chiar asupra dimensiunii alegorice a Scripturii.

Sunteți de acord că, dintr-o perspectivă creștină radicală, ne putem angaja în orice fel de activitate intelectuală având în minte un scop apologetic? Este oare această intenție apologetică acceptabilă în orice domeniu al practicii științifice? Credeți că este posibil sau dezirabil să apărăm un concept cum este cel de „filosofie creștină” sau de „istorie creștină” (pentru a nu vorbi despre o „matematică creștină”)?

Fără îndoială, tot ceea ce facem ar trebui să facă parte din viața noastră de creștini ortodocși. Prin urmare, noi recunoaștem drept adevărați filosofi pe monahi, în măsura în care viața lor este orientată direct către dobândirea înțelepciunii lui Hristos. În acel sens, trebuie să avem mereu o vie filosofie creștin-ortodoxă și o dragoste totală pentru înțelepciunea creștină. Întrucât filosofia, ca întreprindere seculară, are anumite revendicări teoretice asupra lumii, cei care sunt creștin-ortodocși și practică filosofia au obligația să evidențieze unilateralitatea, incompletitudinea și erorile unei filosofii pur seculare. De exemplu, așa cum au avertizat Părinții Bisericii, Platon și Aristotel au aprobat mult din ceea ce noi știm că este profund vicios.

În privința unei istorii din perspectivă creștin-

ortodoxă, știm ceva despre istorie care nu poate fi niciodată înțeles de o istorie seculară sau de o filosofie seculară a istoriei. Știm că întreaga realitate a lumii s-a născut din actul creator al lui Dumnezeu, este marcată de căderea lui Adam și a Evei, dar și mântuită complet de către Iisus Hristos, fiind pe cale de restaurare prin actul final al celei de-a doua veniri a lui Hristos. Un gânditor cu adevărat secular are experiența unei dezorientări cosmice radicale, întrucât universul îi pare să vină de nicăieri, să pornească înspre nicăieri și să nu aibă niciun țel ultim.

Raționament teologic și dilemă morală

Care sunt teologii ortodocși moderni față de care vă simțiți apropiat? Pavel Florensky este unul dintre puținii teologi ai Bisericii Ortodoxe care, de-a lungul unei întregi vieți, a fost și un om de știință. Cum apreciați viziunea sa teologică și încercarea de a ține pasul cu dezvoltările științei moderne? Credeți că un asemenea proiect rămâne fezabil?

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că adevărații teologi sunt cei care se roagă, care intră în comuniune cu Dumnezeu. Teologii, într-un sens secundar, sunt cei care descriu realitățile descoperite celor care au trăit o autentică viață teologică. Teologii, într-un sens terțiar, elaborează distincții analitice pentru a prezenta ceea ce descoperă teologii din primele două categorii. Într-un sens terțiar, teologii elaborează distincții analitice, expunând ceea ce le este dat teologilor în sens prim și secund. Pentru a face față provocărilor acestui veac, avem nevoie cu toții de teologi într-un sens primar. Dacă pierdem din vedere acest adevăr cardinal, ne vom înșela crezând că teologia este o anumită activitate academică - ceea ce ea nu este decât într-un sens secundar și terțiar. În lumina acestui adevăr central, l-aș numi pe Sfântul Ioan Maximovici (de San Francisco) ca teologul ortodox favorit. El ne-a demonstrat într-un mod radical posibilitatea de a trăi în comuniune deplină cu mintea Părinților Bisericii, chiar într-o Americă secularizată, postcreștină.

De-a lungul istoriei sale, Biserica ortodoxă a acceptat (uneori cu binecuvântarea publică a unor ierarhi) iminența unui fenomen precum este războiul. Și totuși, canoanele Bisericii interzic unui soldat să se împărtășească de Sfintele Taine dacă s-a făcut părtaș unui masacru în timpul războiului. Într-una din cărțile sale, Arhimandritul Sofronie Saharov susține că autenticul creștin este cel care acceptă să fie ucis în loc să-i ucidă pe alții. Există oare o posibilitate de a corela aceste două puncte de vedere aparent contradictorii? Trebuie oare ca un creștin-ortodox să fie, prin definiție, pacifist?

Tensiunea aceasta aparentă pe care o evidențiați arată încă o dată în ce sens creștinismul ortodox este diferit de creștinismul occidental, deși asupra acestui punct anumite intuiții ale lui Martin Luther sunt mai aproape de Ortodoxie decât de viziunea romano-catolică. Uneori, suntem obligați să păcătuim cu îndrăzneală, dar și să avem mai multă credință. Creștinismul nu este un sistem legalist, ci o cale terapeutică de-a fi vindecați pentru a primi astfel harul lui Dumnezeu și a ne uni cu El. Într-o lume căzută, suntem uneori obligați să ne angajăm în activități imperfecte sau chiar păcătoase. În asemenea circumstanțe, păcătuim cu îndrăzneală, dar și cu lacrimi de pocăință. Arhimandritul Sofronie subliniază adevărul care ne spune că este mai bine să mori decât să iei viața altcuiva. Dar, în anumite circumstanțe, va fi obligatoriu să iei viața altcuiva pentru a-i apăra pe cei pe care ai obligația să-i protejezi. Dacă cineva ar fi să intre în casa mea și să-mi violeze sau să-mi ucidă soția, fiecele și nepoatele, iar eu aș răspunde cu fraza „voi întoarce celălalt obraz” în loc să folosesc forța în apărarea lor, atunci soția mea, fiecele și nepoatele mele vor avea tot dreptul să-mi spună: „Ai avut șansa de a deveni monah; te-ai căsătorit în schimb; acum ai obligația de a-ți apăra soția, fiecele și nepoatele; fă uz de violență chiar în chip mortal, dacă este cazul!”

Dacă, fiind obligat, îl ucid pe atacator, mi-am făcut cu

siguranță datorită, fiind însă implicat într-un act care fără îndoială îmi rănește inima. Îndrumat de duhovnic, voi face pocăință, dar nu neapărat ca pedeapsă, ci pentru a vindeca rana lăsată de acest gest. Ceea ce sunt obligat să fac în privat ca cetățean este valabil cu atât mai mult pentru un stat și slujitorii săi, așa cum Sfântul Pavel arată foarte limpede în *Epistola către romani* (13, 4). Noul Testament nu-i invită pe soldați să dezerteze din armata romană, ci le cere să nu se dedea la jaf (*Luca* 3, 14). Tentația unui occidental este întotdeauna de a reduce Ortodoxia la un cod legal, așa încât toate actele să fie calificate în chip juridic drept bune sau rele. Totuși, noi credem într-un mod terapeutic de a trăi, care ne conduce spre unirea cu Ființa necreată a Dumnezeuirii, care transcende toate categoriile gândirii. Prin urmare, creștinii ortodocși sunt pacifiști pentru că aduc pacea care „covârșește toată mintea”.

Mulți dintre creștinii tradiționali ortodocși, mai cu seamă cei simpli, sunt gata să-și descrie propria credință ca pe o „lege” primită de la strămoși. Această repetiție a trecutului pare să fie deopotrivă forța și slăbiciunea Ortodoxiei în zone precum Balcanii sau Rusia. A apăra Ortodoxia intră la pachet cu exaltarea etosului național sau a unei identități culturale aparte (e.g., cultura slavă), în detrimentul universalității. Credeți că este astăzi cu putință să trăiești credința cea adevărată fără ca să chestionezi temeiurile „legii” primite? În al doilea rând, credeți că acest model de comportament religios, încă dominant în Europa Răsăriteană, va putea rezista extraordinarei presiuni venite din partea mișcărilor New Age? Cum anume ați descrie cele mai urgente nevoi ale Bisericii Ortodoxe în ceea ce privește relația cu provocările modernității?

Noi, universitari sofisticati, nu ar trebui să judecăm credința simplă a celor care au încercat din toată inima și prin riscuri majore să creadă și să slujească drept. În schimb, trebuie să-i încurajăm pe acești oameni să trăiască și mai deplin într-o viață de rugăciune, post și milostenie,

năzuind ca fiii lor să ajungă preoți, iar fiii și ficele lor monahi și monahii. Nu trebuie să ne îngrijim să-i luminăm pe acești oameni oferindu-le o credință mai sofisticată sau critică din punct de vedere intelectual (să nu fie!). Mai degrabă, ar trebui să-i lăsăm să sădească în vieților lor slujirea celuilalt și dăruirea de sine, care reprezintă inima creștinismului ortodox. Pe scurt, răspunsul la amenințările modernității, postmodernității și curentelor *New-Age* ține de o dublare a angajării noastre într-o viață de rugăciune, post, milostenie și experiență liturgică atotcuprinzătoare. Doar acestea pot sfinți lumea.

Despre politică și nihilism

Credeți că secularizarea este un proces care se sfârșește inevitabil în nihilism - ceea ce, așa cum arătau Nietzsche și Dostoievski, ajunge să justifice, în principiu, orice?

Așa cum am remarcat deja, a trăi în afara viziunii ortodoxe-creștine înseamnă să suferi, în diferite forme, o dezorientare cosmică, să nu mai știi care este originea universului, direcția sa de mers și scopul său final. Din acest motiv, între altele, trebuie să ne îndoim eforturile ascetice și să ne întărim viața liturgică. Nu reflecția academică ne va salva în fața amenințărilor lumii seculare, ci dreapta credință și slujirea adevărată.

Care sunt argumentele pe care le-ați utiliza în favoarea ideii de teocrație și care ar fi cele contra?

O dată întrebat aceasta, aș schimba subiectul. Chestiunea teocrației nu este una serioasă în epoca noastră. Problema este mai degrabă să trăim o viață centrată pe Dumnezeu, printr-o slujire și credință dreaptă.

Există voci, uneori chiar printre teologii ortodocși, care cred astăzi că monahismul este o instituție „inutilă” Pe lângă legiunea de actori seculari, nu puțini creștini văd monahii ca pe niște oameni neloiali față de restul lumii (întrucât ei refuză serviciul militar, nu plătesc - de regulă - taxele ș.a.m.d.). Credeți că s-ar putea justifica, în termeni seculari, existența comunităților monastice în zilele

noastre?

Orice teolog care crede că monahismul este o instituție inutilă este eterodox. O asemenea opinie ar trăda faptul că o radicală secularizare a avut deja loc, adâncind diferența între viața monahilor și cea a mirenilor. Monahii demonstrează posibilitatea unei căutări depline a împărăției cerurilor. De aceea, marca distinctivă a teologiei ortodoxe, a filosofiei ortodoxe, este prezentată de o viață ascetică și de rugăciune. Oamenii se tem adesea de călugări și de monahismul autentic pentru că monahii arată posibilitatea unei radicale transformări, trecând de la iubirea de sine la iubirea de Dumnezeu, iar prin iubirea de Dumnezeu la iubirea semenului. Exemplul lor ne convinge și ne forțează să luăm act de propriile noastre neajunsuri. Întrucât ne iubim cu toții atât de mult, posibilitatea unei depline orientări către Dumnezeu poate să pară foarte amenințătoare din punct de vedere existențial. Monahii pun în discuție iluziile civilizației noastre seculare.

Cât privește justificarea din punct de vedere secular a mănăstirilor, putem înțelege mai multe lucruri prin aceasta. Pe de o parte, nu văd nimic rău în faptul că mănăstirile se apără de taxe, arătând faptul că sunt un element cultural care trebuie protejat și susținut ca atare. În entuziasmul occidental față de așa-zisa diversitate, nu e nimic rău în a indica care este contribuția creștinismului ortodox la această bogăție și diversitate culturală. Totuși, aceste moduri de apărare sunt, în cel mai bun caz, strategice. Niciodată ele nu trebuie să-i ispitească pe călugări sau mireni să uite că monahismul aduce cu adevărat în discuție asumțiile spațiului civic secular, aducându-ne, dincolo de înșelăciunile acestei lumi, către Dumnezeu. Monahii autentici amenință golul vieții, culturii și civilizației seculare.

Vorbind despre datoriile civice ale unui creștin-ortodox, credeți că Ortodoxia ar putea să ofere o anumită înțelegere despre sfera politicii, care ar putea fi urmată și

de către oameni non-ortodocși (e. g. „o viziune euharistică despre creație, având implicații directe pentru etica și politicile pentru mediul înconjurător”)?

De fiecare dată când încercăm să plasăm viața ortodoxă în termeni neortodocși sau mai puțin decât cei ortodocși, riscăm să vătămăm acea viață și pe cei care o trăiesc. Totuși, suntem uneori obligați să ne asumăm câteodată anumite riscuri spirituale cu regret, rugăciune și pocăință, ca atunci când un tată folosește violența mortală pentru a-și apăra soția, ficele și nepoatele sau ca atunci când soldații își apără țara în fața agresorilor. Asemenea întreprinderi ar trebui să fie ocazii pentru regret. Dacă nu procedăm astfel, atunci riscăm să pățim ceea ce s-a petrecut cu creștinismul occidental, epuizat în discuții despre justiția socială, dar într-un fel rupt de viața creștină ascetică, de slujirea și credința dreaptă.

Luați, de exemplu, răspunsul ierarhiei romano-catolice în Statele Unite la scandalul legat de abuzurile sexuale făcute de unii dintre membrii clerului. Răspunsul a fost legalist și în chip radical unilateral, întrucât s-a pierdut simțul creștin pentru asceză, pocăință și rugăciune. Dacă acest simț ar fi rămas intact, ne-am fi așteptat ca ierarhia romano-catolică să-și cheme toți credincioșii, laici și clerici, la un post de pocăință, precum odinioară regele din Ninive, avertizat de profetul Iona. Nimic din toate acestea nu s-a petrecut. S-a enunțat doar din nou care este învățătura creștină despre sexualitate, arătând că actul sexual trebuie să fie parte din mariajul între un bărbat și o femeie. În sfârșit, n-a existat nicio încercare de a plasa votul celibatar al clericilor romano-catolici înăuntrul luptei ascetice a tuturor creștinilor. Prin urmare, scuzele, declarațiile și răspunsurile au avut mai degrabă un caracter legalist, secular și derutant din punct de vedere duhovnicesc. Acesta este riscul conceptualizării vieții creștine în termeni seculari. Atunci când ne întoarcem către lume, trebuie să fim martori ne-rușinați ai unicității creștinismului ortodox și al adevărului pe care

acesta îl aduce.

Sunteți o persoană care călătorește mult și de aceea vă întreb dacă există un temei real pentru afectul antiamerican, care pare răspândit printre cetățenii Europei. Este acesta rezultatul invidiei sau al prejudecăților? Care sunt cele mai importante valori ale societății americane?

Nu sunt un analist politic și deci o bună parte din întrebarea dumneavoastră iese din limitele competențelor mele. În orice caz, trebuie să recunosc faptul că noi, americanii, suntem păcătoși prin faptul că recurgem pe scară largă la avort, afirmăm viața sexuală în afara mariajului dintre un bărbat și o femeie și în diverse alte feluri. Trebuie să recunoaștem că păcatele noastre sunt mari și că ele cheamă mânia lui Dumnezeu. Dar ați vorbit despre ce anume îi deranjează pe europeni la americani. Unii dintre europeni sunt dezgustați de caracterul religios al vieții americane și al politicii americane. Fie că suntem sau nu de acord cu George W. Bush Jr. și dincolo de judecata pe care trebuie s-o facem referitor la caracterul eterodox al credințelor sale, el crede și se roagă într-un mod deschis, fapt care este ofensator pentru mulți europeni seculari. Faptul că el își începe întâlnirile la Casa Albă cu o rugăciune îi miră foarte tare pe europenii secularizați. Noi, creștinii ortodocși, trebuie să învățăm din acestea. Trebuie să fim pentru această lume o dovadă a faptului că Dumnezeu trebuie slujit oriunde ne-am afla. De pildă, atunci când suntem într-un avion, ar trebui să ne facem semnul crucii la decolare și aterizare, nu doar cerând binecuvântarea lui Dumnezeu și dând mulțumire, ci și arătând altora faptul că noi recunoaștem că avem nevoie de binecuvântarea Lui și că trebuie să-l mulțumim Lui.

Ați fi de acord că pentru o societate deschisă (în termenii definiți de Karl Popper) critica politică este o funcție vitală, semănând oarecum chemării pentru pocăință de care orice om are nevoie? Dacă critica publică

este sănătoasă din punct de vedere terapeutic, ați considera că membrii marcanți ai instituțiilor religioase – inclusiv Biserica Ortodoxă – pot fi scutiți de aceasta? Recent, presa românească a ridicat această problemă, întrucât unii preoți și ierarhi ai Bisericii Ortodoxe au impus un tratament dublu, cerând Parlamentului să nu permită publicarea numelor de clerici care au colaborat în trecut cu poliția secretă. Evident, numele laicilor – între care intelectuali, lideri politici, oameni de afaceri, ofițeri de armată – care puteau fi de confesiune creștin-ortodoxă au fost publicate.

Este cu neputință să oferi un raport univoc despre rolul criticii politice într-o societate deschisă. În genere, o societate deschisă poate exista atâta vreme cât există o critică responsabilă a liderilor ei politici și a celor care iau decizii publice. De asemenea, într-o societate deschisă este dificil să limitezi critica iresponsabilă fără să subminezi deschiderea societății. Totuși, trebuie să încurajăm dezbaterile responsabile, iar nu dezbaterile senzaționale lipsite de responsabilitate. De asemenea, critica pe care o societate deschisă o poate tolera nu este de aceeași natură cu critica în interiorul Bisericii sau al familiei. Dacă nu ținem cont de aceste distincții, nu vom învăța prea mult din analogia între critica publică și pocăința duhovnicească sau chemarea la pocăință.

Nu cred că mai trebuie să spun că aș fi foarte rezervat să mă las ghidat de opera lui Karl Popper. Între multe alte lucruri, cred că el n-a înțeles deloc importanța gândirii lui G.W.F. Hegel. Dar aceasta este o altă chestiune despre care eu, ca cercetător al lui Hegel, aș fi tentat să vorbesc cu altă ocazie.

În privința criticii publice, deși aceasta trebuie să fie tolerată într-o societate deschisă, una din dificultățile pe care le implică este faptul că ea este adesea iresponsabilă, în sensul că rămâne superficială, căutând senzaționalul și pruritul curiozității. Presa ține să vizeze acele lucruri care pot atrage atenția publicului timp de aproximativ treizeci

de secunde. Nu acesta este modul în care Biserica trebuie criticată. Mai curând, poporul lui Dumnezeu trebuie să-i cheme pe ierarhi să dea socoteală înăuntrul Bisericii atunci când ierarhia a căzut din datoria sa de a proteja dreapta-credință și dreapta-slujire. Acesta este unul din lucrurile pe care le subliniază o scrisoare trimisă de către patriarhii ortodocși în data de 6 ianuarie 1848 C, Scrisoare enciclică a Una, Sfântă, Catolică și Apostolică Biserică, trimisă credincioșilor de pretutindeni”) – Un răspuns la o chemare spre pocăință nu trebuie să ia forma unei examinări mediatice de tip senzaționalist a trecutului. Este mult mai important să ne concentrăm asupra revigorării noțiunii centrale de pocăință și a efortului ascetic, decât să-i umilim public pe oameni pentru greșelile lor trecute.

Multe ar mai fi de spus despre aceste lucruri, dar cred că am greși în mod fundamental dacă am crede că presa senzaționalistă poate corecta erorile politice în felul în care poporul credincios poate chema ierarhia Bisericii la pocăință, ascetism, sfințenie și păstrarea dreptei-credințe și a dreptei-slujiri.

Care sunt proiectele la care lucrați pentru viitorul apropiat?

Momentan lucrez pentru două volume; unul examinează dezvoltarea filosofiei medicale și a bioeticii, din secolul XVII până în prezent. Al doilea volum explorează diferențele care separă perspectiva creștin-ortodoxă de viziunea occidentală seculară asupra eticii, a filosofiei și teologiei morale. Această ultimă lucrare s-a născut din conferințele pe care le-am ținut în special în universitățile romano-catolice din Statele Unite și în instituțiile protestante din Europa Occidentală. Atât romano-catolicismul, cât și protestantismul se găsesc într-o fundamentală criză spirituală și morală. Pentru a relua cuvintele preotului și eseistului romano-catolic John Neuhaus, acesta este momentul ortodox. Avem o șansă deosebită și o obligație specială de a conduce creștinismul înapoi la slujirea și credința dreaptă. Ca și în trecut,

tentația va fi aceea de a ne conforma fanteziilor și așteptărilor lumii seculare. Dacă vom trăi în mod deschis și curajos credința și liturghia ortodoxă, atunci vom fi un far de lumină care poate reorienta Occidentul postcreștin, postmodern și posttradițional. Întreaga lume este înfometată de o relație bine-rânduită cu Dumnezeu. Trebuie să arătăm această realitate în viețile noastre, pentru a putea pune întreaga lume la picioarele lui Hristos.

(*Londra-Houston, aprilie 2003*)

cu BOGDAN BUCUR

despre vocația studiilor patristice

Bogdan G. Bucur s-a născut în 1976 la București, unde a urmat școala și liceul german, iar apoi Facultatea de Teologie Ortodoxă. Între 2000 și 2007 a obținut titlurile de master în Teologie și doctor în Studii Religioase la Marquette University, în Statele Unite. Din 2007 este *assistant professor of the ology* la Duquesne University, în Pittsburgh. Cercetările sale se află la intersecția studiilor biblice și patristice și s-au concretizat într-o serie de cărți și articole publicate în reviste din Europa și Statele Unite.

(M. N.)

De la Yoga la isihasm

Dragă Bogdan, ești autorul unui număr impresionant de studii istorice și teologice care discută marile teme de gândire ale Părinților Bisericii - de la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful până la Dionisie Areopagitul. Cum s-a trezit pasiunea ta pentru petrologie? Care au fost primii pași? Despre ce experiență formativă a tinereții poți să vorbești - întâlniri cu oameni, cărți, biblioteci, locuri?

După Revoluția din 1989 m-am numărat și eu între cei, foarte mulți, care citeau pe nerăsuflăte tot ce le cădea în mână despre Yoga, Reiki, radiestezie, Qi-gong, buddhismul tibetan și așa mai departe, și care își căutau „maestrii” printre diferiții practicanți - autentici sau impostori - din România. Aveam paisprezece ani și eram ars de această căutare. Ca mulți colegi de generație, nu

făceam nicio distincție între Milarepa, „marele yoghin tibetan”, și părintele Cleopa, „maestru spiritual din Carpați”; sau între cursurile de Yoga ale lui Grig Bivolaru, spiritualitatea Filocaliei și tehnicile de „optimizare mentală” predate de Vasile Andru. Mergeam la mănăstiri cu ansele ca să măsurăm aura bisericilor și să ne „încărcăm energetic” din prezența unuia sau altuia dintre călugări; sau îl rugam pe Bivolaru să explice Schimbarea la Față a lui Hristos în comparație cu moartea lui *Paramahansa Yogananda*; sau îi iscodeam pe călugări despre marea taină aflată la „seminariile” de magie dacică: anume că, la tunderea într-un monahism, călugării află tot ce e de aflat despre reîncarnare, apoi sunt legați cu blestem să nu destăinuie secretul! Și tot așa. Sunt convins că aceia care au căutat sincer nu și-au pierdut răsplata. Sunt sute de tineri în situația asta; mulți ne-am întâlnit mai târziu pe băncile facultăților de Teologie, unii s-au călugărit, alții au devenit misionari și mărturisitori ai Ortodoxiei în viața cetății.

9

Alții însă au rămas pe aceleași cărări ale confuziei. Tot acest fenomen face parte dintr-un proces oarecum predictibil de redescoperire a credinței în modernitate. Orice neofit trebuia să străpungă mai multe straturi de opacitate pe parcursul unei căutări spirituale – era mai întâi bezna produsă de absența unei cateheze a Bisericii timp de aproape cincizeci de ani, apoi protocronismele care amestecau transcendentele carpatine cu „Noul Ierusalim” de la Pucioasa. Un exemplu foarte recent este delirul subiectiv al unui universitar arădean, fost primar al urbei de pe Mureș, economist de meserie, capabil să amestece radiestezia cu Ortodoxia, pelerinajele la mormântul părintelui Arsenie Boca și venerația pentru „înțeleptul Sanat Kumara”, citatul din Brâncuși cu „zeița compasiunii Guan Yin” Este o amestecătură de prost-gust, estetic vorbind, însă foarte răspândită într-o cultură cu repere istorice precare, pentru care sincretismul

echivalează cu toleranța, iar aderența la Crezul Bisericii devine exclusivism sau fundamentalism. Mulți oameni de bună credință cad pradă acestei oferte spiritualiste de tip New Age în lipsa discernământului personal, a unui mediu de dialog deschis, a unor duhovnici capabili nu doar să condamne, ci și să explice erorile de judecată teologică și, totodată, în lipsa unei educații în domeniul istoriei religiilor. Spun toate acestea pentru a înțelege situarea unei întregi generații. Te-aș întreba cum ai ieșit din acest păienjăniș de trimeri, cum ai tratat aceste abracadabrante oferte?

În ceea ce mă privește, nu am nicio îndoială că fervoarea căutărilor de atunci a primit răspuns: tot căutând prin Biblie și Filocalie după cai verzi pe pereți („dovada” că Ilie s-a reîncarnat în Ioan Botezătorul, „dovada” că Iisus fusese inițiat ori în India, ori în Egipt etc.), am dat peste mărturii ale vieții în Hristos imposibil de relativizat. După ani în care fusesem convins că nu aveam mai nimic de cules de la bunica din partea mamei – care trecuse prin comunism cu credința neștirbită, în bătaia de joc a tuturor „casnicilor” (după cuvântul Evangheliei, Mt. 10, 36: *Și dușmanii omului vor fi căsnicii lui*) – de vreme ce ea era, limpede, „închistată în popismele ei”, acum descopeream că, de fapt, *cu ea puteam sta de vorbă despre ceea ce era mai important pentru mine*. Mai mult: în vreme ce eu credeam că îi „explic” avantajele unei variante panteiste a creștinismului, cu problema reîncarnării rămasă oarecum în suspensie, cuvintele bunicii se sădeau tainic (Mc. 4, 25 – 26: *Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ, și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sămânța răsare și crește, cum nu știe el*). Apoi, în momentul decisiv, am ajuns printr-un concurs de împrejurări la Mănăstirea Frăsinei.

O mănăstire fondată în secolul XIX de Sfântul Ierarh Calinic, remarcată prin tradițiile sale athonite, așezată, ironic sau nu, în localitatea Muierasca – aluzie poate la

faptul că femeile nu pot intra în incinta mănăstirii. Erau acolo mai mulți părinți îmbunătățiți: părintele Lavrentie, părintele Ghelasie...

Întocmai. La Frăsinei l-am cunoscut pe părintele Ghelasie, un călugăr îmbunătățit, astăzi trecut la cele veșnice, care mi-a rămas în suflet ca o icoană a creștinismului autentic. Era un ascet foarte aspru cu sine, însă apropiat de oameni, senin și plin de umor, și desăvârșit, cred, în virtutea cardinală a dreptei socotințe; mereu imprevizibil în sfaturile pe care le dădea, delicat și răbdător cu cei care îl asaltau zilnic, dăruit cu o minte brici și o inimă plină de dragoste, cu care străbătea până în adâncul sufletelor. Omul acesta pentru mine este îngerul lui Hristos. Desigur, curat ca porumbeii, însă și înțelept ca șerpii (*Mt. 10, 16*): discutam ceasuri întregi, zile în șir, despre tot ce îmi poftea inima; era un dialog serios și intens, mai ales că el citise mai toate bazaconiile cu care veneam eu. El mă îmbia cu Liturghia, cu diferite texte ascetice, cu Sfântul Maxim - „Ia, tăticule, citește aici, să vezi cum îți pocnesc măselele de atâta teologie!”. O vreme am fost în tranziție, apoi a venit clipa când am lepădat tot și am ales mărgăritarul cel de mult preț. Tot părintele Ghelasie a fost apoi cel care m-a oprit din entuziasmul pentru călugărie și m-a îndrumat către studiul Teologiei.

Dezamăgit, însă cu încredere în sfatul său, am intrat la Facultate, în 1994, și am amânat primul an, fiindcă mi se oferise ocazia de a pleca în Germania, la niște cursuri biblice prin YMCA (CVJM); din 1995 până în 1998 am făcut Teologia la București, iar apoi masterul și, în paralel, cursurile de doctorat în Patrologie. În tot acest timp centrul de gravitație s-a mutat, duhovnicește vorbind, de la mănăstire la creștinismul „de oraș”. Am început să prind rădăcini într-o biserică de cartier a Bucureștiului, unde slujește lui Dumnezeu și oamenilor un preot deosebit. De la părintele Gheorghe (Sima) am învățat că *nu există creștinism decât dacă ești membru al unei comunități euharistice concrete*, în parohie. Ca orice familie, parohia

își are disfuncționalitățile ei; însă aceasta este familia duhovnicească în care ne învățăm, cum spune Liturgia, „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. În comunitatea aceasta ne „lucrăm mântuirea” (FU. 2, 12) în ritmul posturilor și al praznicelor, în ascultare față de preotul care ne este și frate, și părinte.

Ortodoxia în parohie

Această centrare a vieții creștine pe celebrarea liturgică și comuniunea agapică în parohie nu este întotdeauna o recomandare călduroasă din partea unor monahi. Aș vrea acum să ne oprim asupra întâlnirii tale cu Occidentul – din nou, o experiență definitorie pentru atâtea sute de tineri intelectuali plecați din România anilor '90. Tipologia exilului post decembrist e vastă: unii au plecat pentru a protesta politic față de instaurarea unei puteri neocomuniste la București, imediat după Revoluție. Aceștia constituie o parte importantă din actuala diasporă – mulți dintre oamenii dezamăgiți fiind chiar participanți direcți la evenimentele din 16 – 22 decembrie. Vindecarea de resentiment n-a fost ușoară – ei alegând, uneori eroic, soluția disperării. Alții au adoptat exilul cultural-academic: fără să se sufoce neapărat în țară, au beneficiat totuși de o ofertă generoasă din partea instituțiilor de învățământ europene sau nord-americane și, fără prea mari complicații, s-au adaptat la noul context. După doar câțiva ani petrecuți în Occident, au decis să nu se mai întoarcă niciodată – tocmai pentru că țara-mamă validează și încurajează mult mai puține competențe decât Statele Unite, să spunem, sau Germania. Ce a însemnat pentru tine drumul spre Apus?

La plecarea în Germania, eram destul de bine echipat. Citisem deja din timpul liceului ce era de găsit pe piață în domeniul teologiei ortodoxe, citisem și manualele de Dogmatică, Istorie Bisericească și Liturgica Generală pentru admitere. Cea mai importantă descoperire fusese însă participarea liturgică, asupra căreia părintele

Ghelasie insista foarte tare. Era limpede că înțelegerea Scripturii și a Părinților, așadar exegeza biblică, dogmele și spiritualitatea creștină, erau indisolubil legate de viața cultică a Bisericii. Prin comparație, ce am găsit în cursurile de la Berlin mi se păreau frânturi de adevăr și masive deraieri *metodologice*. Am întâlnit însă acolo niște oameni deosebiți, astfel încât nu am mai putut niciodată compara în termeni globali „ortodocșii” cu „protestanții” și „catolicii”. Tot în Germania, l-am descoperit pe Sfântul Irineu din Lyon prin intermediul unei foarte inspirate selecții de texte făcută de Hans Urs von Balthasar. Și m-am întors în România fericit, cu un geamantan doldora de cărți și fotocopii, decis să studiez Noul Testament și patristica secolelor II și III d.Hr. Când însă am început efectiv cursurile de Teologie, mi-am dat seama cât de provincial se făcea totul. Unii profesori își făceau cursurile „inspirându-se” masiv din perioada interbelică, ținându-i „jos” pe cei care ar fi avut ceva de spus studenților; sărăcie lucie și haos la bibliotecă; un sistem de relații abuzive, bazat pe temenele și peșcheșuri.

— Considerațiile acestea și cele care urmează, mai mult sau mai puțin subiective, au în vedere situația învățământului teologic românesc din primul deceniu postcomunist. Astăzi, chiar dacă mai rămân multe de făcut, situația s-a îmbunătățit simțitor. (*Nota Editurii*)

Atingem aici un punct delicat, dar implacabil. Despre problemele educației teologice în România postcomunistă cunosc zeci de oameni care pot oricând să depună mărturie orală, dar care se tem poate să vorbească în public pentru că riscă să-și piardă slujba, influența, credibilitatea... Dezamăgirea despre care vorbești pleacă însă de la premisa cu care ai plecat la drum, tu și atâtea alte sute de tineri: anume că, spre deosebire de alte departamente umaniste ale Universității, Facultatea de Teologie ți-ar putea rezerva bucuria unei contemplații nemijlocite a Adevărului, puritatea unui mediu plin de freamăt duhovnicesc și rectitudine morală, curățit și

împrospătat de harul și dragostea lui Hristos. În fapt, această judecată a noastră neglija aberația petrecută imediat după Revoluție în domeniul sociologiei cunoașterii: foști marxști impenitenți se convertiseră peste noapte la discipline noi de tip „filosofia religiei” sau „filosofia culturii” făcând fără jenă pasul de intrare în Facultatea de Teologie Ortodoxă. Dezastrul din învățământul teologic era mai dureros decât dezastrul de la Facultatea de Agronomie, mai ales datorită orizontului de așteptări. N-a existat o metanoia colectivă care să preceadă acest furor al întemeierilor de episcopii, mănăstiri sau facultăți de teologie (ortodoxă, uniata, protestantă sau romano-catolică). Dar analiza eșecului poate avea o contribuție decisivă la menținerea lucidității. Cum ai trăit anii de facultate?

Din anul întâi până la licență, și apoi în timpul masteratului și cursurilor de doctorat, am avut de luptat pentru fiecare centimetru cu care am avansat. Ba cu secretara (ritualul: „Săru-mâna, doamnă, ce mai faceți?... Vin din partea părintelui...”; cafea, flori, ciocolată – pentru ce? – doar ca să afli o notă; ca să obții niște acte; ca să îți semneze te miri ce hârtie); ba cu biblioteca (cărți nefișate, fișe la cărți care nu (mai) existau, reviste aruncate claie peste grămadă într-o clădire alăturată); ba cu diferitele decizii arbitrare și nedrepte și cu sistemul de coterie, care erau – unii spun că au și rămas – la ordinea zilei. În toți anii petrecuți atunci acolo, singura experiență cu adevărat luminoasă a fost cea a seminariilor despre Sfântul Maxim Mărturisitorul cu părintele Doru Costache. Se citea pe rupte, se discuta aplicat pe text, se puneau întrebări în mod liber, se discuta critic, însă civilizat. Un om care ne dădea aripi, dar care le-a stat în gât *unora* de acolo, se pare. Acum predă teologie în Australia, la seminarul ortodox din Sydney.

Durerea cea mare era lipsa de cărți și de publicații internaționale. Într-o zi l-am întâlnit pe Vlad Niculescu, acum reprofilat pe filosofie, după un al doilea doctorat, și

profesor la Bradley University, care era atunci proaspăt întors de la Catholic University of America, unde lucra la o dizertație despre Origen. Venise cu idei mărețe precum „Fie pâinea cât de rea...”, purtat de dorința de „a pune umărul”... Se lămurise rapid că nimeni nu avea nevoie de el și de studiile lui. Vlad mi-a pus la dispoziție toate cărțile și fotocopiile sale, majoritatea extreme de utile pentru proiectul în care eram angajat, și m-a încurajat să o iau pe cont propriu și să caut o bursă în Statele Unite. Modestia, seriozitatea, și generozitatea cu care mă ajuta au fost primul argument pe care l-am acceptat; după câteva săptămâni eram hotărât să plec. Unde? La Marquette University, o universitate iezuită, destul de bine cotate, însă nu una de top – în sensul convențional al termenului – precum Harvard, Yale, University of Chicago, Duke sau Notre Dame.

Educația teologică:

România și SUA

Să spunem totuși că studiul patristicii la Harvard, de pildă, era și este în plin declin. Universitatea din Yale se putea lăuda cu figura gigantică a unui Jaroslav Pelikan, dar începuse a fi parazitată de agende freudiene. Îmi imaginez apoi că, la Marquette University, figura duală a părintelui Golitzin – monahul atonit și savantul american de origine rusă – te-a fascinat tocmai datorită experienței tale personale în contact cu mănăstirile ortodoxe din România. În plus, alte voci importante, precum Michel R. Barnes, predau tot la Marquette. Cum ai fost selectat?

Exact. Aflasem că la Marquette predă părintele Alexander Golitzin. Citisem cartea *Mistagogia* publicată de părintele Ioan Ică jr. la Editura Deisis – colecție de traduceri ale câtorva studii, unde am descoperit exact tipul de cercetare pe care îl căutasem. Pe de altă parte, mă interesa Sfântul Irineu, iar unul dintre marii specialiști în domeniu era părintele John Behr de la „Sfântul Vladimir”. Mi-am trimis actele în ambele părți și am acceptat oferta celor de la Marquette.

În ce termeni ai descrie experiența ta americană la doctorat și ulterior, ca profesor? Care este ritmul de lucru, metoda de abordare?

Eu am venit în Statele Unite în august 2000 pentru a face un master. Mă gândeam să folosesc acei doi ani pentru strângerea materialelor necesare doctoratului început în România, rezolvând astfel problema bibliografiei. O dată ajuns în America, primul șoc a fost, într-adevăr, biblioteca! Citind listele zecilor de cărți și studii publicate în domeniul pe care îmi imaginasem că îl cunosc destul de bine, mi-am dat seama unde mă aflu cu „cercetarea” legată de Sfântul Irineu: mă aflu ușurel în urmă, la vreo cincizeci de ani. Toată munca pe brânci de la București făcea exact doi bani, fiindcă problemele asupra cărora mă concentrasem fuseseră de mult discutate aici, duelurile polemice în care mă angajasem vizau oameni și studii de mult ieșite din circuit.

Al doilea șoc a fost relația cu profesorii. Mi-am dat seama cât de anormale fuseseră relațiile cu diferiții „părinți profesori doctori” de la București. O somitate precum părintele Golitzin te invită la schimb de idei, la împărtășire de experiențe, îți dă aripi!

La Marquette am scăpat de „căciuleală” și de mersul „la parohie” ca să încerci să îl convingi pe un pr. prof. dr. X sau Y că nu ai vrut să jignești tradiția teologică românească folosind un limbaj mai proaspăt („text biblic”, „autor patristic”, „sugestiv”, „demers hermeneutic” - scriu și nu-mi vine să cred ce îi deranja pe oamenii ăștia!), citând prea mulți autori „care nici măcar nu-s ortodocși” (fotocopiile de la Vlad Niculescu!) și ignorând aproape complet „valoroasele” contribuții autohtone. Astea, apropo, sunt lucruri reale trăite de mine și de alți colegi în anii 1999 - 2000.

Apreciez faptul că n-ai numit cadrele didactice responsabile de această stare de fapt, modificată între timp prin venirea altor cadre noi. Să revenim însă la experiența americană... întocmai. După doi ani devenise

evident că nu mă puteam întoarce. La București mă aștepta aceeași bibliotecă, aceeași atmosferă cazonă. Așa că am lăsat baltă doctoratul din țară și am început unul serios aici. Mă întrebi de ritmul și metoda după care se lucrează aici. Ritmul de lucru: sufocant. Am avut norocul să am doi colegi, unul român (Silviu Bunta, acum profesor de Vechiul Testament la University of Dayton), celălalt rus (Andrei Orlov, profesor de Noul Testament la Marquette), buni prieteni, veniți aici înaintea mea. De la ei am învățat că nu e deloc rău să-ți tai din aroganță și să te lași modelat de sistemul academic american. Adică: să înveți de la ei cum se vorbește la un seminar (mai puțin negativ și critic decât eram obișnuit), cum se scrie un articol (mult mai puțin encomiastic decât în România, cât mai clar și necomplicat în expunere și, de asemenea, mult mai aplicat pe textul în discuție) etc. Până la doctorat, sistemul american de învățământ este extrem de slab; la doctorat însă nici nu se mai poate face comparație cu România. În fine, de la prieteni am înțeles că faimoasa regulă *Publish or perish* ni se aplică în mod absolut nouă, celor veniți în State ca studenți străini: dacă ai terminat doctoratul și nu ai publicat mai nimic ești, cum spuneau francezii acum un secol, *bon pour l'Orient*. Dacă vrei să continui aici, trebuie să lucrezi mult mai intens. Ai bibliotecile, ai sistemul de cursuri și seminarii la care trebuie oricum să scrii, există apoi circuitul conferințelor, foarte util pentru a te forța să începi proiecte noi.

La multe Universități idealul este *the teacher-scholar*, adică o persoană capabilă să facă cercetare și să publice lucrări originale și utile, dar capabil în egală măsură să convertească această pregătire în performanță didactică de bună calitate. Și aici avem de învățat de la americani.

Mai ales când între titlurile hristologice ale lui Dumnezeu este cel de „pedagog” N-au fost rare situațiile în care studenți români s-au plâns de politica monopolistă întreținută de unii profesori, care nu erau dispuși să

împărtășească alături de tinerii lor colegi propriile lor cunoștințe sau îndemânări, materiale bibliografice noi ș.a.m.d. Democratizarea cunoașterii – cum ar fi accesul nerestricționat la bibliotecă, apariția manualelor de învățat limbi vechi pe piața liberă ș.a.m.d. – este un adevărat pericol pentru acești dascăli. Psihologia de cetate asediată o poate manifesta chiar și o persoană de bună calitate care se teme ca un student înzestrat să nu-i „fure” meseria. Lecția lui Constantin Noica, cel care la Păltiniș repeta mereu că relația maestru-discipol e definită de apofaza lui „nu se știe cine dă și cine primește”.

rămâne în continuare actuală. Aș schimba însă subiectul și te-aș întreba cum găsești echilibrul între știință și credință (metoda istorico-filologică și lectura teologică a Scripturii, bunăoară)?

Mihail Neamțu

Citesc pe un blog ortodoxist din București afirmații năucitoare: „Nu încetăm a ne minuna și a ne întrista cum a fost cu puțință ca omenirea întreagă, inclusiv cei din Răsăritul ortodox, să renunțe la imaginea tradițională (pământul în centru, soarele se învârtește în jurul lui, ca și bolta cerului, vechimea de 7500 de ani, zilele creației de 24 de ore etc.) și să adopte paradigma umanistă atee!” Și „Descoperirea lunetei și telescopului a complicat și mai mult lucrurile, oamenilor li s-a părut că văd tot felul de sateliți, mișcări ciudate retrograde, mai nou se descoperă noi planete, galaxii, ca să nu mai vorbim de ipotezele de tip SF ca big-bang, găuri negre, universuri paralele etc. Poate că aceste aberații și erezii nu ar fi apărut dacă observațiile s-ar fi limitat la mișcările celor trei: luna, soarele și zodiacul, pământul fiind, cum am mai mărturisit, în centru și nemișcat”. Să o lăsăm deci mai moale cu alde Kepler, Copernic și Galilei, și să revenim, așadar, la viziunea geocentristă, fiindcă asta „găsim” în Biblie și la Sfinții Părinți, care, luminați fiind de Duhul Sfânt, nu puteau da greș în astronomie! Iată un exemplu, după opinia mea, de iresponsabilitate teologică: aplatizează niște texte

duhovnicești, neglijând țesătura de relații simbolice în care acestea își descoperă noimele, și importă literalismul biblic protestant cel mai cras. (Interesant: aici „ortodoksiștii” devin foarte ecumenici!)

Mai mult, dacă îmi permiți să te întrerup, ei confirmă toate ipotezele marxiste despre lupta între știință și religie. Este o contestare vehementă a univocității adevărului (care spune că realitatea legilor creației este cu nimic mai prejos decât realitatea existenței Creatorului). În plus, este o invitație la isterie, la alienarea unei enorme părți din publicul educat la facultățile de științe exacte. Mi-a fost dat să cunosc la o mănăstire din SUA un mare specialist în biologie evoluționistă convertit la Ortodoxie, însă foarte amuzat de neoliteralismul acesta înverșunat, care transformă Revelația într-o lozincă și închide teologia epectazelor (cunoașterea infinit deschisă a lui Dumnezeu) într-un sistem metafizic proptit pe axiome foarte constrângătoare matematic.

E vorba însă și de iresponsabilitate apologetică: fiindcă nimeni nu te ia în serios dacă tu însuți vorbești, chipurile, „din polul plus” și nu dai doi bani pe lumea „secularizată” a interlocutorilor tăi. Păi, dacă nu dai doi bani pe cercetarea științifică pe motiv că produce doar „aberații și erezii”, de ce să te bage în seamă un om cu ceva școală și scaun la cap? Părintele Galeriu era fenomenal tocmai pentru că lua foarte în serios ceea ce găsea în literatură, în istorie, în fizică, în cosmologia științifică. Firește, după criteriile fundamentaliste care bântuie acum la noi, se prea poate că predicile părintelui Galeriu sau prelegerile lui Doru Costache să fie puse la avizierul cu „așa nu” și să fie condamnate ca eretice...

La fel se pune problema și cu studiul academic al Teologiei. Trebuie să îi fixăm limitele, nu trebuie să ne închinăm la idoli; însă nu trebuie să ne fie teamă de studiul așa-zis „științific” al Scripturii și Părinților. Frumusețea și adâncimea Scripturii nu au nevoie de apologie. E de ajuns să vedem roadele Scripturii în norul luminos al sfinților

Bisericii din toate veacurile și din toate locurile. Pe de altă parte, rigoarea istorico-filologică nu este neapărat o povară sau un pericol pentru Teologie. Privim la Origen, de pildă, în secolul III, și vedem cum el înțelegea munca grea și migăloasă de reconstituire cu cât mai mare acuratețe a unui text al Scripturii ca fiind indispensabilă unei teologhisiri responsabile și eficiente din punct de vedere apologetic.

Pentru mine, părintele Golitzin exprimă sinteza perfectă între acribie științifică și duhovnicie. Cine îi citește cartea despre Dionisie Areopagitul vede cât de riguroasă este analiza textelor primare, cât de serios dialogul cu literatura secundară; în același timp însă, viziunea organizatoare, „cheia” în lumina căreia părintele Alexander descoperă sensul corpusului areopagitic, este liturghia Bisericii și interiorizarea ascetico-mistică a acesteia.

Ce crezi că te avantajează din perspectiva experienței românești pe care ai avut-o până la doctoratul american? Cu ce amintiri frumoase ai rămas din țară, sub raport profesional?

În ciuda condițiilor dificile de la București, asupra cărora am insistat poate prea mult, unii dintre studenți erau minunați. Dintre aceștia, mulți veniți de la Yoga și toate celelalte; alții erau minoritatea seminariștilor pe care seminarul nu îi ciuntise sufletește. În fine, fapt este că existau mulți care studiau cu râvnă, cu entuziasm, cu vocație, mânați de ceva mai profund decât calculul realizării social-profesionale și, tocmai de aceea, dispuși la orice sacrificii. Așa ceva nu am mai văzut în America. Aici doctoranzii îți pun mai degrabă alte întrebări, de genul „Cât costă școlarizarea, cartea, cursul? Ce beneficii am de pe urma lor?” O mentalitate care îmi părea grobiană la limita meschinăriei, care pune în cumpănă, precum Esau, darul lui Dumnezeu și blidul de linte. Privind în urmă, văd că m-am schimbat și eu: nu îi mai blamez atât de brutal pe americani; însă mereu le-am dus dorul studenților cu care

am fost coleg la București. Realist vorbind, studenții pe care îi am în gând reprezentau o minoritate și acolo.

Apoi ar mai fi un avantaj, pe care îl găsesc tocmai în lipsa mijloacelor: anume concentrarea obligatorie pe sursele primare. Nu prea cunoștea din literatura secundară pe X sau Y, însă puteai să-l fi citit pe Sfântul Z cu mare atenție. Sigur, nu e suficient, și în orice caz Facultatea de Teologie nu își poate aroga niciun fel de merite aici. Însă este excelent dacă începi doctoratul pe astfel de temelii, fiindcă în State există riscul de a te îneca în oceanul literaturii secundare.

Frumusețea patristicii

Ce ar putea să facă școlile teologice românești pentru adâncirea studiului Părinților în relație cu Scriptura, filosofia antică dar și cu problematica modernă?

După părerea mea, „adâncirea studiului Părinților” nu se poate face serios în România fără o reformă radicală a învățământului teologic. Avem deocamdată tineri talentați și muncitori, care sunt, vorba lui Noica, „cai de performanță”: numai ca ei fac totul *în pofida* sistemului, *în ciuda* dificultăților pe care le pun tocmai „îndrumătorii”. Eu mă refer aici strict la latura instituțională, și spun că deocamdată nu are rost să discutăm despre studii biblice și patristice la nivel de doctorat. Nu are rost să le oferi studenților un „doctorat în Teologie” improvizat, fără cărți și fără jurnale. Mai bine ar fi ca școlile teologice românești să se limiteze la pregătirea preliminară (licență, poate și un master); cine vrea doctorat să încerce în străinătate, supunându-se sitei dese care triază admiterea la doctorat în Occident (fără a generaliza, rămân suspicios față de sistemul burselor „aranjate” de sus, care folosește o sită mai rară). Între timp, poate în zece ani, să sperăm că facultățile de Teologie vor crește odată cu universitățile românești, racordându-se la cercetarea din Occident. În Statele Unite, Seminarul Ortodox „Sfântul Vladimir”, care beneficiază de o situație mult mai bună decât cea a Teologiei din București și unde au predat Florovski,

Schmemann, Meyendorff, John Breck, iar acum eminentul patrolog John Behr, nu oferă deocamdată studii doctorale. Ce-i drept, există un plan pentru viitorul apropiat, care prevede asocierea cu Universitatea Fordham, astfel încât doctoratul va fi ceva serios. Iată, avem din nou de unde învăța!

9

Care este aria de aplicație pastorală a studiului Sfinților Părinți? Ce poate face un preot cu credincioșii atunci când se întâlnesc să dezgroape comorile Sfintei Scripturi și ale Tradiției? Ce pași ar trebui urmați pentru o introducere în universul patristic?

Așa cum ieșirea poporului Israel din Egipt a fost urmată de o peregrinare de patruzeci de ani prin deșert, iar apoi de ispite, căderi și ridicări succesive, în Canaan, la fel și drumul nostru de la botez la înviere este o călătorie presărată cu toate cele. Nu trebuie să uităm nici complexa patologie a vieții religioase. De pildă, fanatismul „ortodoxist”, care face din Biblie și Părinți un fel de ciocan cu care să dea în cap unora și altora (eterodocșilor, sectanților, ecumeniștilor, păcătoșilor, celor indeciși sau insuficient angajați în credință, celor care nu țin post, nu vin la slujbe, nu aia, nu cealaltă), este o astfel de deraiere. Spre deosebire de cercetarea de tip academic, „introducerea în universul patristic” o avem cu toții în Biserică dacă suntem vii și, prin Sfânta Liturghie, devenim contemporani și coliturghisitori cu patriarhii, profeții, apostolii și cu toți sfinții. Sfinții Părinți vedeau în Scriptură un ghid, o hartă după care acest traseu al vieții duhovnicești să poată fi străbătut în siguranță.

Despre rostul Scripturii și al Părinților scrie foarte frumos părintele Staniloaie chiar în prefața *Dogmaticii* sale: trebuie să ținem seama, spunea el, „de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți”; trebuie „să înțelegem învățătura Bisericii în

spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. *Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de-al lor*". Așadar, nu ni se cere să vorbim un limbaj biblic și patristic, ci să vorbim, precum Biblia și Părinții, limba celor cu care comunicăm. Nu să facem ceea ce făceau Părinții Pustiei, așa cum o făceau ei, ci să îl urmăm pe Hristos în modurile potrivite lumii în care trăim. De asemenea, nu ni se cere să ne limităm la a repeta papagalicește exegeza biblică a Părinților, ci să deprindem modul lor de a citi Scriptura Bisericii, în lumina Liturghiei Bisericii și a vieții ascetice a Bisericii, și să veghem ca Liturghia și viața duhovnicească să nu se despartă nicio clipă de mărturia Scripturii.

Toate astea au consecințe practice: Liturghie avem, viață ascetică așijderea (cel puțin după calendar). Dar Scriptura? În secolul XXI suntem cu toții alfabetizați, iar cateheza și citirea Bibliei nu mai sunt considerate subversive de regimul politic. E indispensabil să citim, să studiem, să cercetăm Biblia. Însă cum? Cei care merg la diferite adunări din afara Bisericii Ortodoxe fac „studiu biblic”, însă sar peste Tradiție, punând între paranteze viața concretă a Bisericii de la Apostoli până la „frații” de astăzi. Ca ortodocși, avem șansa de a face lucrurile altfel, anume urmându-i pe Părinți: ne-am putea foarte bine întâlni pentru cateheză și „studiu biblic”, iar recursul la Părinți ne-ar feri de biblicismul protestant. Și cine să se ocupe de așa ceva? Iarăși ne uităm la Părinți: în cadrul comunității euharistice pe care o păstorește episcopul, responsabilitatea de care vorbesc revine didascalilor, celor care se ocupă cu studiul Teologiei, cu binecuvântarea arhiereului.

Pentru cateheză, recursul la Părinți începe cu o privire mai atentă la iconografia Bisericii. Acest distilat de exegeză biblică patristică furnizează cheia cu care putem accesa în mod adecvat hristologia Părinților și definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice. Iconografia ancorează dogmatica Bisericii în experiența vie a „umblării

lui Israel cu Domnul”, astfel încât să nu uităm o clipă despre Cine dăm mărturie: Hristos, Slava lui Israel, Dumnezeuul lui Avraam, Isaac și Iacov, dătătorul Legii, „Dumnezeul părinților noștri”.

Ce proiecte ai în lucru?

Lucrez acum la transformarea tezei de doctorat, pe care am susținut-o în 2007 la Marquette, într-o carte despre tradiția „pneumatologiei angelomorfe” în creștinismul primar (*Cartea Apocalipsei*, Păstorul lui Herma, Iustin Martirul și Filosoful, Clement Alexandrinul și Afraat, „înțeleptul Persan”). Arăt cum scriitorii biblici și patristici se folosesc uneori de imageria slujirii îngerești pentru a exprima lucrarea Duhului Sfânt în lume. E o tradiție bogată în creștinismul secolelor II și III, care a apus mai apoi fiindcă se preta la anumite abuzuri din partea celor care contestau dumnezeirea Sfântului Duh. Apoi vreau să traduc niște fragmente din Clement Alexandrinul pentru care încă nu există o traducere pe baza ediției critice; cred că vor exista editori interesați, rămâne doar să finalizez proiectul. În fine, am de gând să scriu o carte despre exegeza teofaniilor Vechiului Testament în literatura creștină timpurie, începând, firește, cu Noul Testament. În prezent lucrez la câteva articole despre receptarea patristică a Bibliei.

(august 2008)

III

Pledoarii romane cu JEAN-LUC MARION despre umanitate, tehnologie și creștinism

Membru al Academiei Franceze și figură inconturnabilă a filosofiei franceze contemporane, Jean-Luc Marion este totodată autorul unei opere prestigioase, cunoscut publicului românesc prin patru traduceri – *Răscrucea vizibilului* (2000), *în plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2002), *Fiind dat. O fenomenologie a donației* (2003), *Fenomenul erosului. Șase meditații* (2004) – apărute la Editura Deisis (Sibiu). Eminent exeget al operei carteziene, membru al grupării catolice

„Communio” (din care a făcut parte și Joseph Ratzinger, actualmente Papa Benedict al XVI-lea), Jean-Luc Marion predă istoria metafizicii la Universitatea Sorbona IV și „The Committee of Social Thought” al Universității Chicago, fiind succesor la catedră lui Paul Ricoeur. Între premiile și distincțiile primite de autor merită menționate: „Prix Charles Lambert de l'Académie des Sciences Morales et Politiques” (1978), pentru volumul *l'idole et la distance*; „Prix Henry Desmarest de l'Académie Française” (1982), pentru volumul *Dieu sans l'être*, și „Le Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française” (1992). În 2005 am oferit cititorilor revistei *Idei în dialog* transcrierea unui inedit interviu, desfășurat în luna martie 2003, la Paris. Traducerea și subtitlurile ne aparțin.

A pune capăt omului

Aș dori să vă întreb dacă v-ați oprit asupra provocărilor filosofice și teologice aduse de științele cognitive, genetică, bioetică? În ce sens depistați o confruntare reală între aceste discipline?

Firește că putem vorbi despre o provocare reală pentru teologie. În același timp, cred că raporturile contemporane dintre biologie și teologie seamănă cu cele dintre fizica lui Galilei și teologia creștină din secolul XVII. Într-un sens, se pune problema unor decizii teoretice. Altminteri nu poate fi vorba de niciun raport. Este vorba despre două fenomene care nu au aceeași natură. În termeni foarte simpli, teoria evoluționistă din biologie sau teoria „Big Bang” din cosmologie n-are propriu-zis nicio importanță pentru teologia creștină. Teologia creației, bunăoară, n-are nimic de-a face cu ceea ce cosmologia înțelege prin istoria universului. În ce sens? Faptul că a existat un moment zero al creației nu demonstrează existența unui Creator. Teologia, o știm bine, a admis faptul că lumea putea să fie veșnică continuând să fie opera unui Creator. Prin urmare, dezbaterile în jurul ipotezei „Big Bang” i-au pasionat pe fizicieni, dar nu văd de ce i-ar preocupa în aceeași măsură și pe teologi. Este ca

și cum ai crede că o poziție *pro* sau *contra* în disputa „heliocentrism” *versus* „geocentrism” poate decide ceva în privința statutului revelației biblice. În fapt, nu există un raport direct între cele două chestiuni. Cei interesați de o anumită ideologie vor susține însă contrariul.

9

Impresia generală că teologia trebuie să întrețină un raport cu problematica cosmologiei contemporane derivă poate și din uitarea unor practici hermeneutice fundamentale: alegoria și tipologia, de pildă, au încetat să mai fie modalități curente de lectură a Sfintei Scripturi. Prin urmare, pozițiile se crispează polemic în jurul unor probleme false.

Fără îndoială, triumful lecturii istoric-literale a Bibliei a condus la problemele evocate mai sus. Există, pe de altă parte, o sensibilitate crescândă față de ideea – mult mai veche – că Scripturile sacre reprezintă un fenomen literar prodigios care își reclamă un mod propriu de lectură. Revenind la chestiunile legate de bioetică, trebuie spus că ofensiva gândirii materialiste rămâne la fel de puternică. Există o ideologie care promovează această idee foarte curioasă: omulâși afirmă superioritatea demonstrându-și că este un animal. Pentru a arăta că este liber față de Dumnezeu, omul susține că nu are suflet și – deci – că este un animal. De la Lucrețiu încoace, aceasta este poziția reprezentativă și raționamentul de bază al materialismului.

Astăzi, problema umanității este gândită strict la nivelul ADN-ului, al sinapselor cerebrale, reacții chimice etc. Esențialul este să spui că omul nu are suflet și că – în acest mod – vom fi mântuiți. Până la sfârșitul veacurilor vor exista persoane gata să susțină această idee. Evident, prețul pe care îl plătim este următorul: vom putea să murim ori să ne lăsăm uciși precum toate celelalte animale. Problema de bază este faptul că omul dorește astăzi să pună capăt omului. Pentru a omorî omul (*pour mettre a mort l'homme*) nu mai este nevoie de niciun război. Această practică devine acceptabilă folosind

argumentația cu următorul corolar: omul își poate lua propria viață întrucât el poate produce o versiune mai bună de umanitate. Eutanasia, deci, este justificată de eugenie.

Este oare acest fenomen cu totul nou în istoria europeană? Nu cred. Nazismul, bunăoară, a fost doar unul dintre reprezentanții acestei ideologii materialiste descrise mai sus. Eugenia este totuși o practică veche, care datează cel puțin din Epoca Luminilor (Aufklärung).

Este foarte veche ideea că putem da naștere unei urbanități mai bune printr-un sistem de selecție și educație a celor mai bine înzestrați tineri. Ceea ce s-a schimbat nu este ideologia, ci mijloacele tehnologice de a pune în practică acest proiect.

Esențialul este invizibil 9

În volumul dumneavoastră Dat fiind (1997) ați definit „paradoxul” drept „o posibilitate ultimă” de care fenomenologia trebuie să țină cont. Mai mult, Hristos apare în această descriere ca „fenomenul paradoxal” prin excelență. Putem însă vorbi despre o asemenea „posibilitate ultimă” fără actualizarea lui istorică sau fără să-i vedem cel puțin urmele? Disjuncția între o posibilitate strict fenomenală și-o actualitate dată istoric este, în opinia mea, artificială.

Aveți perfectă dreptate. Un paradox sau un „fenomen saturat” – în general – este întotdeauna un eveniment imprevizibil. Prin urmare, nu avem mai întâi posibilitatea lui teoretică, iar abia apoi efectivitatea lui fenomenală. Într-un eveniment – în sensul tare al cuvântului – lucrurile stau invers: mai întâi avem o efectivitate imprevizibilă și, într-un anumit sens, imposibilă, din care decurge apoi o posibilitate. Hristos nu este decât imprevizibilul prin excelență.

Prin urmare, dezavuați poziția care ar ține de un așa-zis dochetism fenomenologic.

Nu m-am gândit să-L prezint pe Hristos ca pe o posibilitate teoretică în opoziție cu realitatea istorică. Ceea

ce am vrut să spun, distingând posibilitatea de efectivitatea fenomenologică, este următorul lucru: fiind o disciplină filosofică, fenomenologia nu are capacitatea de a accede la realitatea lui Hristos. Nicio filosofie nu poate să aibă acces la această realitate. Ceea ce-i putem cere filosofiei este un singur lucru: poate ea să gândească măcar posibilitatea a ceea ce a sosit deja? Mi se pare important, întrucât metafizica clasică - cu toate apriorismele sale - ne oferă lecția imposibilității: imposibilitatea miracolelor, a întrupării, a învierii etc. Tocmai de aceea există un conflict între teologie și metafizică, aceasta din urmă având ambiția de a demonstra imposibilitatea a tot ceea ce omul credincios experimentează. Conflictul este deci inevitabil. Propunerea mea era ca fenomenologia să gândească posibilitatea pe care metafizica, în mod tradițional, o refuză.

În volumul intitulat Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului (1996), Michel Henry pare să susțină existența unei tensiuni între Hristosul istoriei („adevărul lumii”) și Hristosul revelației sau al credinței („adevărul Vieții”). Istoricii sunt - în opinia lui - captivi ai „duplicității fenomenologice” de care suferă orice apariție mundană, din domeniul exteriorității. În ce sens ați comenta această poziție?

Michel Henry susține că, de regulă, exegeții nu sunt cei mai buni interpreți ai Scripturii și că, adesea, un filosof poate vedea mai bine un text biblic decât „specialiștii”. El nu se lansează în chestiunea privitoare la „Hristosul istoriei” și „Hristosul credinței” Cuvintele lui Hristos, susține Michel Henry, rămân invizibile exegeților. Teza sa generală este că lumea nu integrează domeniul fenomenalității radicale, care rămâne, într-un anumit sens, invizibilă. Eu sunt mai întâi șinele care îmi apare cu tonalitatea sa afectivă, trăită ca bucurie ori suferință.

Michel Henry nu neagă relatările din Evanghелиi despre faptele lui Iisus. Ceea ce el susține este faptul că ceea ce avem în Evanghелиi este un „proces verbal” -

aproape ca cel redactat într-o jandarmerie - despre ceea ce s-a petrecut. Avem deci cuvintele lui Hristos (*ipsissima verba*), adică o depozitie. Pe lângă aceasta avem relatările martorilor. Evenimentul veritabil, însă, nu este imediat consemnat. Când Hristos spune „sufletul Meu e tulburat” (*Ioan 12, 27*), atunci avem de-a face cu un eveniment veritabil, care conține relația Fiului cu Tatăl. Aceasta decide totul. Despre miezul acestei relații avem doar indicii fragmentare. Accesul la acest fenomen nu este unul direct. Michel Henry ne atrage atenția asupra faptului că această realitate a Evangheliilor aparține acestei interiorități. Există, în fond, o lectură a Scripturii dinspre exterior către interior, practică și de H.U. von Balthasar. Când teologul elvețian și-a construit teologia Sâmbetei Mari, el nu s-a bazat aproape deloc pe temeiurile scripturistice, care sunt foarte puține. Cu toate acestea, H.U. von Balthasar ajunge să exploreze invizibilul acestui eveniment, pentru care n-au existat martori. Din acest punct de vedere, Scripturile nu pot spune - prin ele însele - esențialul. Într-un anumit sens, interpretarea presupune „reinventarea” Scripturilor.

Ceea ce spuneți explică într-un fel faptul că teologii contemporani sunt incapabili să mai tematizeze prezența lui Hristos în Vechiul Testament, ceea ce pentru Părinții Bisericii era incontestabil.

Întocmai. Și de ce teologii nu mai reușesc acest lucru? Pentru că ei tratează Biblia ca pe un text istoric, sociologic, antropologic etc. Exegeții de astăzi au abandonat reflecția teologică în beneficiul celorlalte abordări. Mai există foarte puțini specialiști care susțin faptul că Vechiul Testament conține profeții mesianice referitoare la venirea lui Hristos. Dificultatea unei interpretări tipologice derivă apoi și dintr-un anumit raport distorsionat între creștinism și iudaism. Mulți creștini au ajuns la concluzia că Vechiul Testament este „iudaic” - ceea ce este fără îndoială adevărat. Trebuie spus însă că Vechiul Testament nu este mai „iudaic” decât Noul

Testament. Disputa între ceea ce este „iudaic” și ceea ce este „creștin” mi se pare falsă, considerând originile istorice ale Bisericii în mediul palestinian, pentru a nu vorbi despre aparițiile „non-iudaice” din Vechiul Testament.

Această falsă problemă reapare mai târziu odată cu identificarea catolicilor cu „latinii” și a creștinilor ortodocși cu „grecii” – ceea ce este o prostie. Revenind, unii se tem că o lectură hristologică a Vechiului Testament echivalează cu un „furt” operat de creștini într-un teritoriu iudaic. Mi se pare fals. Există un marcionism latent în școlile exegetice contemporane, care au uitat faptul că biblicul *en arche* C, la început”) se referă la Cuvântul divin. Nu doar istoria Vechiul Testament a fost scrisă pentru a ajunge la Hristos, ci lumea însăși a fost creată *en Christo*. Există această tendință de a-L citi pe Hristos ca pe un eveniment al istoriei, când de fapt istoria mai întâi este un eveniment *en Christo*.

Umanitatea recapitulată

În tipologia fenomenelor saturate l-ați definit pe Hristos ca un paradoxotaton, adică paradoxul prin excelență. Vi s-a reproșat faptul că ați ales să tematizați posibilitatea ultimă a fenomenalității făcând apel la Hristos, iar nu la o altă experiență religioasă a absolutului. Fără îndoială, „Nirvâna” este o posibilitate pe care gândirea metafizică o refuză deopotrivă. Personal, mi-am explicat această opțiune (Dat fiind, §24) nu prin faptul că Hristos ar fi un fenomen saturat printre celelalte fenomene sărace, așa cum Dumnezeu era pentru metafizică „ființarea supremă”, dar nu mai puțin o ființare. Într-un sens, aş relativiza univocitatea fenomenului saturat. Paradoxul absolut nu poate diferi doar ca intensitate față de celelalte fenomene (fie ele și saturate). Hristos poate fi descris ca „paradoxotaton” întrucât El se declină ca donație pură. Aici aş vedea și legătura cu un anumit filon de gândire patristică, care observa – precum Grigorie de Nyssa, de pildă – că fiecare act divin de înnoire a vieții

reprezintă semnul iertării noastre (le don comme pardon). De aceea, văd în partea a doua din volumul Dat fiind - cel despre fenomenologia donației - multe resurse de reflecție în acest sens. Sunteți de acord?

Mai întâi: de ce L-am ales pe Hristos ca exemplu de fenomen saturat, iar nu subiectul unei alte experiențe-limită? Un prim răspuns ar fi acesta: opțiunea este arbitrară și se explică prin faptul că eu sunt creștin. Pentru mine, dacă ar fi existat ceva mai bun decât Hristos, acest „ceva” ar fi figurat în tipologia fenomenelor saturate. Am ales însă ceea ce am avut mai bun și acel ceva despre care știam câte ceva. Nu pot vorbi despre ceea ce nu știu. Prin urmare, există un aspect arbitrar în această alegere și îl accept ca atare. Nu aș vrea însă să spun că oricine altcineva ar fi putut figura în locul lui Hristos. Creștinismul nu este, desigur, sinteza tuturor religiilor. Am putea spune însă, într-un anumit sens, că Hristos este cel mai bun înțelept buddhist ori taoist, sau cel mai bun credincios musulman. Acestor oameni nu le spunem: „deveniți creștini”, ci mai degrabă: „ceea ce voi n-ați putut obține, Hristos deține în chip desăvârșit”. Cel ce este la originea întregii umanități și întru care umanitatea își va găsi recapitularea (*anakephalaiosis*) încorporează toate aceste experiențe religioase ale sfințeniei, inclusiv cele care din punct de vedere istoric n-au avut încă loc. În acest sens, opțiunea mea pentru Hristos ca model de „fenomen saturat” capătă - în contextul dialogului inter-religios - o justificare suplimentară. Din acest punct de vedere, Hristos nu devine un individ printre alții, capabil să ne reamintească faptul că putem depăși o experiență trivială a cotidianității. Este mult mai mult decât atât...

9

Hristos nu este un mijloc de identificare al creștinilor din lumea întreagă așa cum Mohamed este un mijloc de identificare al islamicilor iar Buddha un mijloc de identificare al buddhiștilor. Pentru un creștin, Hristos este mult mai mult decât aceasta. Într-un anumit sens, creștinii

nu au dreptul de a se identifica cu Hristos, ci Hristos are dreptul de a-i identifica pe creștini cu urmașii Săi. Din acest motiv, trebuie să ezităm atunci când vorbim despre apărarea Occidentului creștin în raport cu celelalte religii. Desigur, este nevoie de o anumită apărare, însă nu trebuie să credem că - în acest fel - Îl apărăm automat pe Hristos. Aș mai spune ceva: Biserica creștină este Biserica lui Hristos. Dar, într-un anumit sens, Hristos nu este doar Hristosul Bisericii. Cu alte cuvinte, Hristos este infinit mai vast decât comunitatea de creștini care formează Biserica. Nu-L putem exclude pe Hristos acolo unde există experiențe religioase - fără doar și poate autentice - în afara granițelor Bisericii. În mod evident, Hristos este mai cuprinzător decât Biserica, fiind condiția de posibilitate a acesteia din urmă.

În acest fel, am putea spune - pascalian - că „Biserica este mai mult decât Biserica...”

Fără îndoială, Biserica e mai mult decât Biserica, chiar dacă nu există mântuire în afara Bisericii. Nu putem însă ști unde *nu* este Biserica. Ea este oriunde este Hristos.

Dincolo de reciprocitate

Revenind astfel la problematica darului și a donației, putem spune deci că Hristos. Se ascunde în fiecare act de dăruire autentică - generozitate, sacrificiu, altruism etc.

Aș spune mai degrabă nu că Hristos se ascunde, ci că se arată în toate aceste acte de donație. *În Dat fiind*, eu privesc însă cheștiunea donației dintr-un punct de vedere fenomenologic, fără să pun problema dacă Hristos este la originea tuturor donațiilor pure. Aceasta este o temă pe care filosofia n-o poate aborda.

Ca teolog însă, puteți face această identificare a donației cu actul divin al creației?

Fără îndoială, ca teolog voi recunoaște că întreaga creație s-a făcut prin Hristos (Col. 1, 16). Prin urmare, creația este un act de donație divină. În acest caz, donația nu mai este un concept fenomenologic, ci trinitar.

Din acest punct de vedere, John Milbank avea dreptate când susținea că pentru teologia trinitară reciprocitatea este implicită.

Desigur, aş spune chiar explicită. Totuşi, reciprocitatea – deşi prezentă – nu reprezintă o condiţie a dăruirii, chiar în sânul Treimii. Prin urmare, avem de-a face cu un alt înţeles al reciprocităţii decât cel pe care-l întâlnim în cadrul schimbului economic. Treimea nu se explică în termenii unui schimb economic între persoane.

Sfânta Treime trebuie oricum gândită dincolo de categoria necesităţii.

Fireşte, Treimea este o întrepătrundere chenotică absolut liberă a persoanelor divine: Tatăl nu aşteaptă nimic de la Fiul şi Fiul nu. Se dăruieşte Tatălui pentru a primi ceva în schimb. Pentru noi, oamenii, reciprocitatea presupune însă un raport de tip economic *do ut des*. Reciprocitatea divină este agapică şi, de aceea, eu nici nu aş folosi acest termen pentru a descrie viaţa Treimii, preferând mai degrabă noţiunea de „comuniune” (*koinonia*). În Sfânta Treime, ceea ce se dă nu echivalează cu ceea ce se primeşte. Primeşti întotdeauna mai mult decât dăruieşti. Prin urmare, nu putem vorbi despre reciprocitate. Părinţii Bisericii n-au folosit acest limbaj. Singurul caz, puţin îngrijorător, unde am impresia că noţiunea economică de dar este folosită în teologie este Sfântul Anselm de Canterbury, în pofida strălucirii sale intelectuale.

Revenind deci la John Milbank, nu cred că există un dezacord real între poziţiile noastre asupra acestui punct.

Aţi spune acelaşi lucru şi despre disputa cu Jacques Derrida în privinţa apofatismului? Credeţi că Derrida a înţeles poziţia dumneavoastră faţă de corpusul areopagitic?

Mă tem că nu şi nici nu ştiu dacă i s-a părut important acest lucru. În primul rând, eu nu cred că trebuie să vorbim despre apofatism, nici despre teologia negativă: există doar un moment „negativ” în teologia

mistică. Pentru Derrida, în schimb, apofatismul este momentul final al gândirii dionisiene, ajungând astfel la interpretarea lui ca „negație” etc. Părinții Bisericii nu erau însă interesați de negație ca atare, ci de acea „cale eminentă” (*via eminentia*), adică discursul hiperbolic al doxologiei.

Ortodoxie și catholicism

Îmi permit să vă întreb care au fost raporturile dumneavoastră personale cu Biserica Ortodoxă.

Cred că am vizitat de patru ori Grecia – nu încă și Muntele Athos –, dar am frecventat mai ales bisericile grec-ortodoxe din Palestina, din Ierusalim și nu numai. La Paris mi s-a întâmplat să merg la liturghia duminicală din *Rue Daru* și să-i cunosc îndeaproape pe unii membri ai comunității rusești *St George*. L-am cunoscut, desigur, pe fiul lui Vladimir Lossky, Nicolas, care a predat – ca și mine – la Universitatea Paris X-Nanterre. Pe scurt, vreau să vă spun că disputele între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică mi se par niște certuri de familie, iscate câteodată de vorbe mai grele, dar nu lucruri foarte grave, în sens teologic. Chestiunea diferă foarte mult în comparație cu raportul dintre Biserica Catolică și confesiunile protestante.

Care ar fi, în opinia dumneavoastră, deficiențele și aspectele pozitive pe care întâlnirea celor două Biserici le relevă?

Slăbiciunea ortodocșilor ține într-un fel sau altul de problema autocefaliei, care atunci când este prost înțeleasă încurajează patriarhiile locale să devină Biserici naționale. Aceasta poate conduce la situații neplăcute. În ceea ce privește Biserica Catolică, principiul autorității petrine îi oferă independență față de stat și un plus de unitate vizibilă. Acest mod de organizare a Bisericii nu oferă suficientă libertate de mișcare bisericilor locale. Pe scurt, problema ortodocșilor este naționalismul, iar problema catolicilor este monolitismul administrativ. N-aș putea spune nici măcar că este vorba despre două

ecleziologii, ci mai degrabă despre două moduri de organizare.

După Vatican II, Biserica catolică a încercat totuși să ofere mai multă libertate de inițiativă comunităților locale.

Din păcate, lucrurile se cantonează la un nivel strict administrativ. Adunările episcopale naționale nu au nicio autoritate teologică. Rămâne neclar când și unde anume trebuie ca Roma să intervină – sau nu.

Cât privește reforma liturgică, în ce fel ați perceput această transformare?

Înclin să cred că această reformă a reprezentat un lucru bun întrucât canonul roman a fost înlocuit la Vatican II cu un canon liturgic mai vechi, încă mai venerabil. Mult timp, oamenii s-au simțit frustrați din cauza omniprezenței canonului roman. De pildă, în Franța dinaintea Revoluției de la 1789 existau mai multe liturghii, în funcție de provincia în care te aflai. Distrugerea acestei diversități este, prin urmare, de dată recentă. Actualmente, suntem într-o fază de reconstrucție a tradiției liturgice, căutând rădăcinile care preced chiar liturgia romană. Situația depinde însă de locul unde te afli. La Paris, sub jurisdicția Cardinalului Jean-Marie Lustiger, foarte multe biserici sunt pline mai ales de sărbători. Situația bisericilor variază adesea în funcție episcopul locului. Statisticile nu acoperă, din păcate, această realitate locală.

N-am putea spune deci că asistăm la decesul creștinismului...

Nu, discursul acesta este completamente idiot. De când m-am născut am tot auzit despre moartea creștinismului. Există mulți jurnaliști care se întrebă în continuare: „De ce totuși mai sunt în Franța intelectuali sau tineri creștini, oameni care continuă să se căsătorească, botezuri în biserică, sărbători precum zilele tinerețului catolic etc.”? Această abordare n-are însă niciun sens, fiindcă ignoră realitatea de pe teren care diferă mereu de la un loc la altul. Dintotdeauna a fost astfel: Biserica Catolică aproape a dispărut în Franța după

Revoluția franceză, în prima jumătate a secolului XIX, după al doilea război mondial etc. Situația actuală de „criză” a existat mereu. Mitul „epocii de aur” e fals. Se spune, de pildă, că Franța a avut gânditori catolici în perioada interbelică, dar că astăzi lucrurile stau cu totul altfel. Desigur, au existat scriitori creștini notabili, dar în ceea ce privește filosofia și științele umane trebuie spus că Biserica n-a avut niciun nume reprezentativ. Chiar și atunci când îl invocăm pe Maurice Blondel sau Gabriel Marcel nu trebuie să exagerăm... Desigur, în douăzeci de ani se va vorbi despre generația de gânditori creștini din a doua jumătate a veacului XX – Michel Henry, Paul Ricoeur și ceilalți, pentru a nu mai pomeni renașterea patristică ș.a.m.d. Prin urmare, acest tip de judecăți generale de tip sociologic valorează foarte puțin.

Creștinismul anonim

Aș dori să vă întreb dacă în disputa dintre Karl Rahner și Hans Urs von Balthasar privind „creștinismul anonim” ați fost mai degrabă de partea autorului cărții despre Cordula sau proba decisivă.

Din foarte multe motive, noțiunea de „creștinism anonim” mi s-a părut contradictorie. Mai întâi, deoarece viața unui creștin începe prin primirea unui nume creștin – la botez – și prin asumarea lui. Acest fapt trebuie să reprezinte o constantă. Reciteam în *Confesiunile* lui Augustin fragmentul legat de Marius Victorinus, un om excepțional, care rămăsese creștin în privat, refuzând mărturisirea publică. Evident, au existat oameni care i-au cerut să-și proclame condiția de creștin într-o biserică dată. Răspunsul ironic al lui Victorinus a fost: „Vor decide atunci pereții (*parietest?*” . Mai târziu, el a înțeles că nu trebuie să se rușineze de numele lui Hristos, făcându-și astfel public confesiunea.

Se spune, desigur, că există cei care practică – din pură neștiință sau chiar după un refuz al lui Hristos – virtuțile creștine. În acest caz, cred că nici ei, nici noi, nici Rahner, ci doar Hristos poate decide dacă sunt cu adevărat

„creștini anonimi”. Or, faptul de a-i numi astfel mi se pare o probă inacceptabilă de imperialism iluzoriu. Nu avem acest drept să-i numim „creștini anonimi” pe acești virtuoși: doar Hristos poate decide acest lucru. Problema ridicată de Karl Rahner este, prin urmare, una eshatologică. Nu există însă o altă modalitate de a deveni creștin decât aceea de a recita *Crezul* Bisericii. Creștinii au făcut acest lucru dintotdeauna. Din acest motiv, n-am înțeles noțiunea de „creștinism anonim” sau poate, dimpotrivă, am înțeles-o prea bine. E vorba despre fantasma unui imperialism clerical care spune: „Dacă Hristos a înviat, atunci creștinii trebuie să fie majoritari!”

Iată un silogism imposibil...

Lucrurile stau însă chiar așa! Imperialismul clerical a crezut dintotdeauna acest lucru: dacă creștinii ajung să nu mai fie majoritari în societate, atunci Hristos n-a mai înviat! Din această pricină, acest imperialism simte nevoia să declare că - la urma urmei - creștinii sunt totuși majoritari. În ce fel? Ei bine, susținând faptul că suntem înconjurați pretutindeni de „creștini anonimi”. Se naște astfel o primă alianță, putându-se spune: „suntem o națiune aleasă de Dumnezeu și toți membrii acestei națiuni sunt creștini” - chiar atunci când aceștia *nu* sunt creștini. Este poziția clasică a naționalismului religios. Mai există însă alianța cu partidul comunist: „toți muncitorii, toți proletarii, toți cei săraci sunt - chipurile - creștini”. În Franța, am avut ambele experiențe: galicanismul și stângismul. Au existat chiar situații paradoxale, în care membrii clerului catolic au trecut de pe pozițiile galicane pe cele radical stângiste.

Ceea ce este cu adevărat dificil pentru cei mai mulți creștini europeni este să accepte faptul că religia lor nu este majoritară. Mulți oameni mai trăiesc cu iluzia că în evul mediu toată lumea era creștină - ceea ce, istoricește vorbind, nu este adevărat. În perioada lui Constantin cel Mare, chiar, majoritatea membrilor Bisericii erau eretici, mai precis arieni. Ortodocșii - în sensul larg al termenului

- au fost întotdeauna minoritari în toate epocile. Prin urmare, creștinii trebuie să admită - o dată pentru totdeauna - că ei sunt minoritari și că acest lucru nu reprezintă un fapt scandalos, ci mai degrabă normal. Eu unul prefer să fiu parte dintr-o Biserică minoritară, mai curând decât majoritară. Biserica majoritară trebuie să facă întotdeauna politică, ceea ce este foarte periculos. Eu prefer mai degrabă o Biserică minoritară solidă și o situație politică în care poți fi creștin liber, fără constrângeri.

Prin urmare, sunteți de acord cu separația radicală între Stat și Biserică.

Fără îndoială. Situația din Franța este totuși mult mai nuanțată. Statul continuă să susțină financiar Biserica în multe împrejurări. Profesorii din școlile catolice, de pildă, sunt plătiți în continuare de către Stat. Nu putem vorbi despre o separație radicală, precum în Statele Unite, ci mai degrabă despre o relație de tip „concordat” - nu însă un „concordat” clasic, precum cel din Italia. Rămâne de salutat faptul că nu există nicio confuzie instituțională între prerogativele Statului și cele ale Bisericii.

Cum priviți poziția critică a Bisericii față de acțiunile statului secular în chestiunea intervenției militare (e. g., războiul din Irak)? Este oare Biserica creștină principal pacifistă?

Cu siguranță, nu. Sunt situații când războiul este cel mai mic rău, fără să existe altă cale de ieșire. În acest caz foarte precis, Papa a fost foarte clar. Primul război din Golful Persic, apărut după invazia Kuweitului de către trupele lui Saddam Hussein, a fost legitim. Comunitatea internațională a fost unanimă în acel moment. De data aceasta, lucrurile nu stau astfel. Este foarte posibil - chiar probabil, dacă nu aproape sigur - că o intervenție de acest tip va agrava lucrurile.

Dar aceasta nu înseamnă că Biserica este pacifistă. „Pacifismul” ca atare este o ideologie, iar noi știm că, la urma urmei, pacea este un har, aparținând „Fericirilor” din

predica de pe munte. Nu angelismul de tip pacifist este ceea ce caracterizează creștinismul. Iluzia că vom putea opri istoria suprimând sărăcia, războiul și moartea (ori suferința fizică) este complet falsă. Proclamarea unilaterală a păcii este un *hybris*, negând realitatea *defecto* a păcatului. În plus, Biserica n-a contestat niciodată legitimitatea instanței politice.

Mandatul teologiei

Există un punct absolut de plecare în teologie? Putem spune că trebuie să începem doar cu Scripturile, de pildă, sau poate cu datele tradiției? De unde anume pornim în exercițiul teologiei?

Nu cred că există un punct de plecare. Scripturile nu reprezintă în sine un punct de plecare și, la fel, nici experiența comunității sau rugăciunea personală... Decisivă este mai degrabă punerea în relație a diferitelor instanțieri ale Trupului lui Hristos. Prin urmare, așa cum spunea Origen, Scripturile, sacramentele, cosmosul întreg și toate laolaltă. Atunci când Scripturile, adunarea credincioșilor, tainele Bisericii – toate acestea – devin una prin liturghie, teologia poate începe. Eu am susținut – și mi s-a reproșat acest lucru – faptul că teologia nu reprezintă o știință în sensul clasic al termenului, structurată printr-o metodă anume, întrucât teologul este legat într-un mod aparte de viața liturgică, autenticul teolog rămâne episcopul. Unii au crezut că am impus astfel o viziune autoritară asupra teologiei. Ceea ce voiam să spun era însă altceva. Nu există teologie fără mărturisirea de credință dinăuntrul Liturghiei și fără Euharistie. În acest sens, Părinții Bisericii au spus că episcopul acționează *în persona Christi*.

Și preotul nu este, de altfel, decât un vicar al episcopului.

Prin urmare, teologul universitar trebuie să fie și el delegat în exercițiul său de către Biserică. Fără acest mandat, profesorul universitar nu are decât o autoritate științifică, nu și teologică.

Ce se întâmplă atunci cu teologii care refuză acest raport de ascultare?

Fără îndoială, orice teolog are dreptul să refuze delegarea episcopală, pierzând însă automat autoritatea dogmatică. Un astfel de profesor universitar va practica teologia precum un biolog sau arhitect. În cele din urmă, el încetează să mai fie un teolog, rămânând poate un istoric, filosof ori sociolog al religiilor. Un teolog creștin nu este cel care vorbește despre teologie, ci mai degrabă cel care vorbește în numele lui Hristos. Este cu totul altceva. Nimeni nu poate spune – fără să devină automat un impostor – că vorbește în numele lui Hristos fără să fie în comuniune cu Biserica. În Occident a existat dintotdeauna o dezbatere între teologii tradiționali și cei ziși „liberali”. Un caz celebru este cel al lui Hans Küng, un personaj absolut respectabil, dar care, la un moment dat, a mărturisit el însuși că nu mai vorbește în numele Bisericii. Întrucât își pierduse autoritatea de a forma mai departe preoți ai Bisericii Catolice, i-a fost retrasă licența de a preda teologia. Trebuie să recunosc că sunt destul de critic față de teologii care cred că pot avea o autoritate derivată din pura competență științifică. Fără îndoială, această competență este foarte importantă, iar atunci când lipsește, se spun multe gogomănii. Totuși, simpla competență individuală nu-i dă teologului autoritate în mijlocul credincioșilor.

Ați vorbit în cartea Dieu sans l'etre despre sfințenie ca despre argumentul ultim al teologiei creștine. Puteți explicita această poziție?

Sfințenia reprezintă verificarea empirică a teologiei. Teologia este o știință experimentală... pentru care sfinții reprezintă așa-numitele *experimenta*. Nu poți fi credincios fără să fii. Întâlnit un sfânt. De asemenea, definiția Bisericii este locul unde se găsesc sfinții. Oriunde există sfinți vom întâlni Biserica. Acolo unde nu mai există sfinți, nu mai avem nici Biserica. Prin urmare, chestiunea este foarte simplă.

L-ați cunoscut în mod personal pe părintele Henri de Lubac? Era un teolog mai puțin interesat de filosofie, așa cum mărturisea în corespondența sa cu Étienne Gilson, de pildă.

Da, bineînțeles, l-am cunoscut. Henri de Lubac practica, în bună tradiție iezuită, ceea ce în secolul XVII se numea „teologia pozitivă”. El nu era un filosof speculativ, însă avea o mare cultură filosofică, cărțile sale având un impact chiar și asupra filosofilor.

Ce ne puteți spune despre Étienne Gilson?

Nu, din nefericire, nu l-am cunoscut. I-am întâlnit personal pe Henri de Lubac, Jean Danielou – care era un om extraordinar –, Hans Urs von Balthasar, M.-J. Le Guillou de la revista „Istina” sau pe părintele Louis Bouyer. Mai cu seamă Louis Bouyer m-a ajutat să înțeleg mai bine dimensiunea liturgică a teologiei Bisericii. El avea totodată darul de a vedea în afara Bisericii Romano-Catolice resursele pentru o anumită unitate ecumenică: bunăoară în anglicanism, în tradiția luterană sau cea metodistă.

Sau în Ortodoxie...

Nu, întrucât în Biserica răsăriteană nu este vorba despre erezie și nici chiar despre schismă. Prin urmare, nici nu se pune problema unui ecumenism la acest nivel.

(Paris, martie 2003)

cu ILARIA RAMELLI despre savoarea studiului și istoria ca alegorie Ilaria Ramelli este o tânără stea a școlii de studii clasice italiene. Laureată cu o teză de filologie despre creștinismul antic (1996) și o teză în filosofie (1997) la Universitatea catolică Sacro Cuore din Milano, Ilaria Ramelli s-a distins foarte precoce printr-o serie de publicații care i-au adus numeroase premii naționale și internaționale. Membră a diferite societăți și asociații academice (între care Society of Biblical Literature, Atlanta; Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma; The European Association for the Study of Religions; sau institutul de studii siriace Beth Mardutho), Dr. Ramelli a primit în anul 2006 Premiul pentru cultură clasică

„Marcello Gigante” sub înaltul patronaj al Președinției Republicii italiene.

Între volumele editate sau de autor trebuie semnalate: / *romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti* (2001); Marziano Capella, *Nozze di Filologia e di Mercurio* (2001, cu introducere, traducere și note critice); *Gli Apostoli în India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, în colaborare cu C. Dognini (2001); *Studi su Fides* (2002); *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nell'edizione di Hermann Usener* (2002); *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza* (2003); Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, cu textul grec în paralel, studiu introductiv, traducere, comentariu și aparat critic de I. Ramelli (2003); „Platon, îl Timeo calcidiano”, în *Calcidio. Comentario al Timeo di Platone*, ed. C. Moreschini, traduceri în colaborare (Milano, 2003), *Allegoria*, vol. I, *L'età classica* (2004); *Lexicon, I, Plato*, editat de R. Rădice, ediție electronică de R. Bombacigno, cu colaborarea lui I. Ramelli și E. Vimercati (2004); *Corpus Hermeticum*, cu traducere și bibliografie de I. Ramelli (2005); / *Sette Sapienți. Vite e opinioni*, ed. B. Snell, traducere și studiu introductiv de I. Ramelli (2005); *Comentări latini medievali a Marziano Capella* (2006), ediție critică, traducere, note, introducere și bibliografie.

Pe lângă sutele de studii și recenzii ale Dr. Ramelli, trebuie menționat faptul că autoarea a îngrijit la editura italiană Bompiani o nouă ediție a unui text fundamental din opera Sfântului Grigorie de Nyssa (*De anima et resurrectione*), traducerea fiind însoțită de comentarii, bibliografie și un vast studiu introductiv (peste 300 de pagini). Publicul român de specialitate o cunoaște pe Ilaria Ramelli și în calitatea sa de colaboratoare a revistei *Archaeus. Studies in the History of Religions* (fondată în 1997), unde a fost – de altfel – și recenzată. Acest interviu a fost realizat în vara anului 2005. Autoarei și traducătorului Ionuț Biliută – mulțumirile subsemnatului.

(M. N.)

Pasiunea pentru clasici

Dragă Ilaria Ramelli, cui se datorează marea ta pasiune și imensa erudiție pe care ai dobândit-o în domeniul autorilor clasici? Când și cum a început totul?

Am fost extrem de curioasă din copilărie și obișnuiam să citesc cantități impresionante de cărți. Tata era bucuros de această situație, deși nu m-a silit niciodată să studiez ceva anume; ne jucam mult, iar joaca nu este într-adevăr atât de departe de studiu. Îmi făcea o deosebită plăcere. Am continuat tot timpul să citesc și să studiez; a trebuit, de asemenea, să practic diferite sporturi (în special înotul, dar și puțină gimnastică și mersul pe bicicletă), plăcându-mi întotdeauna să desenez și să pictez. Totuși, studiul a fost mereu principala mea activitate și una dintre cele mai interesante din câte cunosc. Vezi, pentru mine, cercetarea nu este deloc doar un loc de muncă, ci o pasiune – totuși, nu mă refer la ceva pasiv, ci mai degrabă la o alegere voioasă –, o plăcere și chiar o misiune.

Literatura – pentru a începe desigur cu literatura italiană, din care am adorat mereu poezia, dar ulterior și alte domenii –, apoi filosofia, istoria, limbile m-au atras și mă atrag foarte puternic, deși mi-au plăcut la fel de mult și matematicile. În curând, autorii clasici au devenit principalul meu câmp de investigație și, chiar dacă mă gândisem în anii adolescenței să studiez matematica la Universitate, am decis într-un final să aleg clasicii și filosofia ca discipline pentru licență, pentru doctorat și pentru cercetarea ulterioară.

Studiul clasicilor m-a condus la studiul creștinismului primar, atât în dezvoltarea lui istorică – în lumea greco-romană și arealul culturilor orientale –, cât și a autorilor săi importanți. În același timp, studiul creștinismului primar se potrivea de minune cu propria mea credință religioasă, iar aceasta m-a ajutat să mă întorc spre origini, către epoca Noului Testament, împreună cu toate problemele ce țin de datarea lui, de condițiile istorice, de

receptarea acestuia în lumea păgână și așa mai departe. Pe de o parte, relația dintre cultura clasică și filosofie și, pe de altă parte, relația acestor tradiții cu creștinismul primelor secole ale erei noastre a devenit unul dintre principalele mele obiecte de interes. Filosofia patristică – în care gândirea și studiul se întâlnesc cu credința și mistica – reprezintă una dintre cele mai încântătoare și inspirate materii de studiu la care m-aș putea gândi.

Care au fost cei mai importanți profesori și autori cu care ai luat contact în timpul anilor de formare intelectuală?

Am avut (și încă mai am) mulți profesori și autori, și cei mai dragi au avut asupra mea și cea mai mare influență. Dacă ar fi să încep cu profesorii, în primul rând doresc să îl menționez pe tatăl meu, cel care m-a ajutat să mă bucur de studiu ca de cea mai frumoasă și fermecătoare activitate, de poezie și de tot ceea ce este frumos, făcându-mă să iubesc bunătatea, deoarece era el însuși o persoană bună; de asemenea, pe mama lui, care m-a învățat cele mai simple și cele mai importante rugăciuni, și pe mama mamei mele, pe care am privit-o mereu ca pe o sfântă, datorită generozității sale extreme, a bunătății și curăției inimii ei. Apoi urmează primul meu profesor din școala primară, care m-a învățat să iubesc poezia, științele umaniste în general și arta; ulterior, în timpul școlii secundare am avut câțiva profesori foarte buni în limbi clasice și filosofie (dar și în istoria artei și matematici) și apoi mai mulți savanți buni la Universitate – apropo, am ales Universitatea catolică din Milano mai ales datorită faptului că Giovanni Reale predă acolo. Am lucrat în istoria romană și a creștinismului primar mai ales cu Marta Sordi, în filosofie patristică chiar cu Giovanni Reale și cu Roberto Rădice (cu care încă mai lucrez), iar în timpul anilor de doctorat am lucrat pentru un studiu interesant despre romanele vechi și creștinismul primar cu savanți atașați la Universitatea de Stat, în principal cu Giuseppe Zanetto.

Dar am făcut cunoștință și mi-a făcut plăcere să stau de vorbă atât cu savanți din Italia, cât și din străinătate, ca Alberto Grilli din Milano, Carsten Thiede din Padenborn, Santiago Montero din Madrid, Părintele Ignace de la Poterie din Roma, cu care, în calitate de prieten, am avut discuții lungi despre exegeză și Evanghelii; ne scriem des scrisori unul altuia și l-am vizitat în Roma: amintirea lui este în special dragă și luminoasă minții și inimii mele. Desigur, sunt mulți savanți care mă influențează, care sunt importanți pentru studiile mele și cărora le datorez atât de mult, cu toate că nu îi cunosc personal; unii dintre ei nu se mai află printre noi. Mai presus de orice, sunt recunoscătoare deoarece cunosc câțiva colegi și prieteni care sunt foarte buni savanți: uneori lucrăm, publicăm și gândim împreună, facem adesea schimb de idei și meditații, ne citim unii altora scrierile. Astfel, sunt îndatorată pentru privilegiul de a-l fi întâlnit, de exemplu, pe David Konstan, care este nu numai un savant eminent, dar și un prieten și coleg extraordinar; ne bucură faptul de a pregăti împreună lucrări academice și de a împărtăși reflecții și scrieri. De asemenea, sunt încântată să lucrez și să împart cercetarea, observații și câteodată aceleași publicații cu Eugenio Amato; sunt mândră să îi am ca prieteni pe alți numeroși savanți și studioși precum Giovanni Casadio, Giuseppe Girgenti, Angela Mazzanti, Daniela Dumbravă și alții pe care, din motive obiective, nu îi pot enumera aici.

De fapt, prietenii mei sunt o bucurie care mă alimentează perpetuu, dându-mi încurajări pentru activitatea mea academică. Sper să le pot oferi ceva similar în schimb.

Dacă ar fi să mă gândesc la autorii care m-au influențat, nutresc multă recunoștință pentru foarte mulți dintre ei. Îmi este greu să aleg la nimereală doar pe câțiva, în câteva rânduri. În primul rând, trebuie să îi menționez, în general, pe Părinții Bisericii, cum ar fi, de exemplu, Clement Alexandrinul, Origen, Grigorie de Nyssa și ceilalți

cappadocieni, apoi Marius Victorinus, Augustin, Boethius, Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Evagrie și mulți alții. De asemenea, filosofi, teologi și mistici târzii ca, de exemplu, Hildegard von Bingen, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, autorul *Norului necunoașterii* și întreaga tradiție apofatică până în epoca modernă. În filosofie îmi place mai presus de orice Platon, dar și Socrate și stoicii, în special neostoicii, Filon din Alexandria pentru sinteza lui dintre platonism și Biblie, unii neoplatonici (în special Plotin), dar și gânditori mai târzii ce aparțin filosofiei medievale și moderne, de la Ioan Scotus Eriugena la Sfântul Bonaventura, de la Eckhart la Pascal și filosofi moderni ca Kierkegaard. În general, linia platonică este favorită.

Literatura greacă posedă adevărate minuni; în primul rând, Sofocle, Homer, Eschil, tragedia, unii poeți lirici, Sapho și mulți alții; din literatura latină îmi place Vergiliu, unele pasaje din Lucrețiu, Catul, Horațiu, Ovidiu și, de asemenea, unii poeți italieni ca Sfântul Francisc, Dante, Leopardi, pentru a-i menționa doar pe cei care îmi trec acum prin minte, dar și mulți autori din literaturi, filosofii și culturi străine: Confucius, sufismul, autori ruși, ca Dostoievski, sau cei germani, ca Goethe, poeți englezi ca Shakespeare, Wordsworth, Coleridge, și Yeats, precum și prozatori ca Oscar Wilde...

Dar această listă crește din ce în ce mai încet și realizez că este mai degrabă inutilă; în ea sunt doar un număr, deși ar trebui să pomenesc toți autorii care alcătuiesc un caleidoscop minunat, între care pe mulți îi socotesc prieteni. Cu adevărat, dacă ar trebui să nominalizez acele persoane pe care le iubesc cel mai mult și ale căror cuvinte m-au influențat cel mai mult, încât le aud adeseori reverberând în sufletul meu împreună cu muzica, cred că alături de Părinții mei favoriți (Origen, Grigorie de Nyssa și Augustin) i-aș putea adăuga pe Dante, în special pentru *Paradisul* său, pe Platon, pentru metafizica lui, dar mai întâi de toate pe Iisus. Știu că nu

este un autor în sensul strict al cuvântului, dar cuvintele Lui au fost păstrate în Evanghelii și eu consider întreaga Scriptură drept cuvântul Său, preferând Evanghelia și epistolele lui Ioan, unele pasaje din Pavel, iar din Vechiul Testament Cartea Psalmilor și cea a Proverbelor, dar și unele paragrafe din cărțile Profetilor (în special Isaia). În ansamblul ei, Scriptura se identifică cu Logos-ul și, precum susținea Sfântul Iustin, tot ceea ce logosul uman produce este inspirat de către Logos.

Actualitatea inactualilor

Cum ai descrie dezinteresul crescând față de autorii clasici care pare să caracterizeze timpurile noastre, atât în școli, cât și printre cititorii aleși din publicul larg? Acest proces pare să aibă un aspect instituțional poate insuficient studiat. Cum ar putea cineva să recâștige atenția oamenilor crescuți într-o cultură a „tehnoscienței” în favoarea clasicilor, pledând - de exemplu - pentru cultivarea lecturii la sursă, dincolo de capriciile unei specializări anume?

Cred că există astăzi un cult pentru ceea ce este util în viață - înțeles în sensul a ceea ce este folositor din punct de vedere material, în termeni strict economici. Studiul autorilor clasici poate părea o risipă de timp și de bani într-o lume adesea foarte agitată, nebună, distrasă și atât de nemulțumită. Când apar dificultățile economice, științele umaniste sunt sacrificate primele. Și factorul instituțional - de exemplu, problemele imense pe care le avem în Italia la nivel academic privitor la posturi și angajări - pare să meargă mână în mână cu o prejudecată larg răspândită împotriva studiului clasicilor. Majoritatea oamenilor nu reușesc să vadă modul în care autorii vechi le pot fi utili - pentru a vorbi tocmai în termenii utilității - pentru minte, suflet și spirit. Cel puțin într-o țară ca Italia, studiul profesionist nu îți poate garanta o poziție financiară bună. Totuși, chiar dacă trebuie să trăiască, cineva poate să cultive în mod egal aceste studii, deși munca lui este diferită; oricum, nu-i complet imposibil să

trăiești de pe urma studiilor academice asupra unui scriitor din antichitate.

Autorii antici simt profesori și prieteni splendizi și chiar excelenți interlocutori. Ei posedă adevăruri și valori eterne; ei încă provoacă gândirea și contemplația noastră. Filosofia, literatura, civilizația lor – dacă nu chiar și maniera lor de a trăi frugal – erau atât de rafinate încât pot să concureze și să intre în dialog cu propria noastră lume. Anticii au atât de multe să ne spună și să ne încante! Clasicii, tradiția iudaică și creștinismul reprezintă originile civilizației noastre; greci, romani, evrei, creștini – cu toate asemănările și deosebirile dintre ei – au trăit cu toții în limitele aceluiași Imperiu: este o lume minunată, demnă de studiat, iar cercetătorii mai au încă multe de făcut în această direcție.

Studiul anticilor reprezintă una dintre cele mai valoroase activități la care o persoană poate lua parte, iar atunci când ai început, nu te mai poți opri. Problemele care se ivesc în acest proces de recuperare și interpretare sunt vii, palpitate. Îndată ce ai rezolvat una dintre ele, apare altă chestiune care îți solicită întreaga energie și atenție, angajamentul metodologic și entuziasmul. Cercetătorii nu cunosc plictiseala: evident că trebuie să le placă munca lor și trebuie să o aleagă în mod liber; dacă este așa, bănuiesc că ei sunt printre oamenii care se distrează cel mai mult din lume. Satisfacția intelectuală autentică poate să coexiste într-o armonie perfectă cu cele mai serioase obiective academice și cea mai serioasă metodologie și este foarte probabil ca ea să genereze rezultate foarte bune. Este una dintre cele mai bune căi de a hrăni spiritul, care *este per* să o întreprindere prețioasă.

Desigur, în special în zilele noastre, ne dorim cu toții libertatea – un bun de valoare, fără îndoială. Totuși, trebuie să ne reamintim faptul că atunci când nu suntem educați și hrăniți spiritual, nu putem spera să fim liberi vreodată. Libertatea nu constă în bani, în putere, în reușita de carieră sau în altceva asemănător, ci, în primul rând, ea

este o realitate spirituală: *ubi Spiritus, ibi libertas*.

Istoria religiilor

În ce fel vezi munca ta ca parte dintr-o abordare academică deopotrivă complexă și exigentă a memoriei spirituale a umanității – mă refer la istoria religiilor? Unde vezi beneficiile unei abordări comparatiste în acest câmp?

Propria mea activitate de cercetare are nevoie de istoria religiilor ca disciplină, putând în același timp să-și aducă contribuția la dezvoltarea acestei discipline. Curiozitatea mea se concentrează în special asupra creștinismului primar, dar și asupra relațiilor cu lumea și cultura păgână din epoca imperială. Această activitate presupune studierea și cunoașterea formelor religioase în care păgânismul, atât de complex, se exprima pe sine. Desigur, studiul creștinismului primar, și în special studiul răspândirii lui în Orientul apropiat și în Mesopotamia, necesită și o bună cunoaștere a iudaismului, maniheismului, zoroastrismului... Activitatea misionară creștină a trebuit să facă față acestor religii cu alte practici rituale și credințe, și trebuie să investigăm cum a avut loc acest proces. În tradiția siriacă, texte ca *Învățăturile lui Addai* sau *Faptele lui Mar Mari* sunt pline de referințe la forme religioase cu care apostoli creștini ca Addai în Edessa și Mari în Mesopotamia s-au confruntat în timpul predicării lor. Deși acestea nu sunt documente strict istorice, ele reunesec experiența mai multor generații de creștini prinși într-o activitate misionară în Orientul Mijlociu și Apropiat; ele prezintă uneori situații, evenimente istorice și realități religioase de o manieră extrem de precisă și deci conțin detalii prețioase pentru istoricul religiilor.

O perspectivă comparatistă în studiul religiilor a fost încercată deja chiar în lumea antică, mai ales de către scriitorii alegorici interesați de teologie – așa cum se exprima aceasta în mituri, culte și tradiții rituale. Ei s-au gândit să compare relatări tradiționale despre zei sau

obiceiuri religioase din diferite culturi, de exemplu din cea egipteană și cea greacă, și valoarea lor simbolică. Ceva de acest tip pare să fi încercat Chaeremon, preot din Alexandria (*hierogram metus* al lui Isis) și filosof stoic, unul dintre profesorii și consilierii lui Nero, cunoscător al ambelor sisteme mitologice și practici religioase grecești și egiptene. Dar un asemenea interes pare să fie prezent și la un alt autor al epocii neroniene: Annaeus Cornutus, maestru al lui Persius Flaccus și filosof stoic: în *Examinare a filosofiei grecești* (cap. 17), el spune: „Multe și diferite povestiri mitologice ce privesc zeitățile au luat naștere printre greci, unele de la magi, frigieni, egipteni, celți, libieni și alte neamuri” Miturile originare au fost alterate de poeți și apoi de către oameni care nu înțelegeau semnificația lor filosofică. La finalul aceluiași capitol, deoarece numai poeții au denaturat „atât de multe din esența teologiei vechi”, Cornutus recomandă ca în exegeza filosofică să fie luate în considerare numai acele elemente care sunt răspândite la marea majoritate a neamurilor. Unii savanți consideră această poziție drept un exemplu de abordare comparatistă. Un alt autor antic pe care îl putem menționa ca pe un suporter precoce al abordării comparative a religiilor este Eudemus de Rodos.

De atunci, istoria religiilor ca disciplină s-a dezvoltat enorm și a adâncit semnificația și beneficiile unui studiu comparativ al religiilor. Putem explica o religie prin intermediul alteia, putem citi și înțelege o religie grație unei comparații. Studiul comparativ al religiilor ne permite să căutăm structuri formale, motive, elemente comune sau diferite, ori să clarificăm interacțiuni și opoziții care s-au produs la nivel istoric. Cred că această perspectivă nu poate fi neglijată. Într-adevăr, trebuie să spun că este o utilă *mise en perspective* pentru orice religie sau aspect religios pe care am dori să-l studiem. Este de prisos să mai spun că în interiorul fiecărei religii – și în primul rând în interiorul celei pe care o studiez îndeosebi, anume creștinismul, care se întâmplă să fie propria mea religie –

trebuie să recunoaștem particularități și trăsături specifice, deși cred că tocmai acesta este unul dintre elementele-cheie pe care o abordare comparativă a religiilor ne ajută să îl subliniem.

Dragă Ilaria, ai consacrat mult timp studiului istoric al Noului Testament. În mod paradoxal, aceasta nu a fost neapărat o preocupare centrală în opera Părinților Bisericii, pe care o cunoști atât de bine. Contextul modern, marcat de o acută conștiință istorică a trecutului, ridică întrebarea legată de tensiunea dintre „adevărul teologic” și „adevărul istoric” Cum vezi această problemă?

Înclin să văd teologia și istoria ca două planuri distincte, amândouă importante și prețioase, deși nu neapărat aflate într-o tensiune reciprocă. Admir și iubesc abordarea patristică a Noului Testament, dar, în același timp, sunt convinsă că cercetarea contemporană trebuie să ia în considerare situarea istorică și culturală a lumii Noului Testament: pur și simplu, nu se poate renunța la acest aspect.

Exegeza Noului Testament este extrem de variată, iar bibliografia subiectului într-o continuă și uimitoare creștere. Metodologiile sunt diferite iar rezultatele și opiniile sunt asemenea. Studiile biblice sunt un domeniu marcat de mari dezacorduri între savanți. Dis9

cut adesea cu numeroși specialiști chestiuni legate de Noul Testament și mereu descopăr poziții foarte diferite. Lucrurile stau la fel atunci când îmi întorc atenția spre cărți și periodice. De exemplu, o noutate în această privință este faptul că „Teoria Q” a fost pusă sub semnul întrebării. Cu siguranță, pluralitatea opiniilor are un aspect pozitiv prin faptul că stimulează dezbaterile și cercetarea, deși un exces în această direcție ar putea să dea naștere unei anumite fragmentări, răspândind chiar îndoiala cu privire la ceea ce a realizat cercetarea academică până acum. Pentru o cercetare serioasă a Noului Testament, perspectiva istorică este la fel de necesară ca abordarea literală; astăzi nimeni nu mai poate

renunța la ea. Apoi, există problema conținutului Evangheliilor ce depășesc istoria, iar aici teologia își intră în atribuții. Teologia trebuie să aprofundeze nivelul transcendent. Desigur, Noul Testament este o scriere unitară și astfel ambele discipline, istoria și teologia, se află într-un raport strâns în ceea ce privește domeniul studiat, dar se disting net din punct de vedere metodologic și își asumă puncte de vedere diferite în cercetări care, altminteri, se pot integra reciproc.

În opinia mea, exegeza Părinților este prețioasă și importantă deoarece reprezintă mai mult decât o simplă interpretare academică: în majoritatea cazurilor, este o lectură realizată prin ochii credinței și prin prisma iubirii; avem sfinți și persoane cu o adâncă credință care interpretează Scriptura, considerând-o nu un obiect de studiu, ci mai degrabă lucrul demn de cinstire și dragoste, ceva care poate schimba viața cuiva. De exemplu, Origen, un savant extrem de erudit și foarte bine familiarizat atât cu filologia, cât și cu filosofia, care era în același timp un om de o credință neîndoieală, considera Scriptura echivalentă cu divinul Logos, cu însuși Hristos. Pentru acest adevăr, tatăl lui Origen își dăduse viața ca martir, iar fiul era gata să facă același lucru. De fapt, martiriul lui Origen s-a consumat altfel: printr-o viață consacrată meditației neîntrerupte asupra Scripturii și învățăturii sfinte. Văzută prin ochii credinței, Biblia devine în mod real „Sfânta Scriptură”: și aici este posibil să nu mai avem nevoie de cercetarea academică.

Dar din nou, cercetarea și credința, și chiar intuiția mistică, nu sunt în contradicție necesară una cu cealaltă. Ele sunt independente una de cealaltă, dar pot foarte bine să și coabiteze, așa cum au demonstrat-o cei mai erudiți și mai luminați Părinți ai Bisericii. Ca un exemplu, ar fi suficient să ne gândim la Grigorie de Nyssa: erudit, filosof, om de credință și mistic. Toate aceste aspecte ale personalității lui spirituale sunt prezente în același timp în interpretările Scripturii, foarte asemănătoare celor ale lui

Origen. Și, într-adevăr, în opinia mea, interpretarea lui Grigorie de Nyssa este unul dintre cele mai excepționale exemple de interpretare biblică din toate timpurile – similar cazului lui Origen, probabil cel mai mare exeget al Bisericii pe care l-a avut vreodată Biserica, cum spunea Manlio Simonetti, la judecata căruia subscriu. Merită observat acest aspect de vreme ce abordarea lui Origen este concentrată atât asupra semnificațiilor teologice, spirituale și mistice cele mai înalte ale Scripturii, inclusiv ale Noului Testament (Evangheliile fiind socotite o prefigurare a „evangeliei veșnice”), cât și asupra celor mai mici detalii istorice și literare. Origen, de exemplu, a făcut investigații în Palestina cu scopul de a descoperi dacă în *Evanghelia de la Ioan* (cap. 1, 28) trebuie să citim numele unui sat *Bethania* sau *Bethabara*...

Pe scurt, cred că în abordarea Noului Testament teologia și istoria nu sunt neapărat contradictorii, așa cum nici cercetarea academică și credința nu sunt. Chiar mi-aș dori să existe și în timpul nostru mai multe exemple luminoase de persoane angrenate în interpretarea Scripturii, capabile să reunească deopotrivă excelența academică și credința cea mai profundă.

Oricine poate considera cercetarea ta asupra statutului alegoriei, atât în lumea păgână, cât și în lumea creștină, ca fiind unul dintre cele mai distinse exemple de studiu academic contemporan. Cum ai rezuma concluziile investigațiilor tale pentru cititorul care nu are acces la publicațiile științifice apărute, în majoritatea lor, în limba italiană? Unde se află continuitatea și, respectiv, unde este incongruența dintre abordările păgâne și creștine ale alegoriei?

Pentru început, este convenabil să operăm câteva distincții fundamentale: în lumea anticilor există numeroase tipuri de hermeneutici ale alegoriei. Desigur, o diviziune importantă poate fi considerată cea dintre alegoria păgână și cea creștină, prima fiind folosită în miturile clasice, iar cea de-a doua în Biblie. În interiorul

alegoriei păgâne, o altă distincție este cea dintre practica stoicilor, care interpretau de obicei miturile ca expresii simbolice ale unor adevăruri fizice cu privire la natură și univers dintr-o perspectivă imanentă, și practica neoplatonicilor, a căror interpretare a miturilor se concentra asupra lumii inteligibile. Așa cum spune Sallustius, prietenul împăratului Iulian, potrivit interpretării neoplatonice, miturile relatează evenimente care nu au avut loc, dar care sunt doar simboluri ale unor adevăruri veșnice. Din perspectivă neoplatonică, aceste adevăruri exprimă structura dublă a realității: spirituală și materială, metafizică și fizică. Astfel, ei anihilau nivelul literal și pe cel istoric.

În cadrul alegoriei creștine există câteva diferențieri, cum ar fi cea dintre tipologie și alegorie, chiar dacă aceasta este o distincție care a fost recent pusă sub semnul întrebării. Putem să ne dăm seama motivul pentru care ea a fost utilizată, tipologia sugerând că personajele și evenimentele din vechime sunt prefigurări (*typoi*) ale întâmplărilor din lumea nouă (aici raportul dintre Noul și Vechiul Testament fiind standard); în schimb, alegoria pare să acopere o gamă mai largă de mecanisme simbolice: figuri, detalii, evenimente, toate fiind luate în considerare pentru a semnifica adevăruri morale și spirituale, adevăruri viitoare, *etsim*.

Mai mult decât atât, nu toți exegeții creștini acceptau alegoria ca pe o metodă hermeneutică: de exemplu, școala din Antiohia întreținea o polemică vie cu cea din Alexandria, unde alegoria fusese larg folosită în activitatea exegetică din timpul lui Filon și apoi, în lumea creștină, de Clement și Origen. Ioan Gură de Aur era convins că o lectură alegorică a Scripturii este permisă doar atunci când Scriptura însăși o sugerează și clarifică sensul simbolic al unei parabole etc. Din contră, Origen credea că Scriptura are mereu un sens alegoric, deși câteodată îi lipsește un sens literal. Astfel, dacă trebuie să comparăm alegoria clasică și cea creștină, continuitatea celor două

trebuie căutată la nivel metodologic, adică în planul ideilor de alegorie și de sens simbolic. Aici intervine și sprijinul etimologiei, folosite adesea de păgâni, dar și de creștini, alături de distincția între nivelul sau lectura literală și interpretarea figurativă a noțiunii de adevăr – o realitate ascunsă ce trebuie adusă la lumină prin descifrarea unor coduri simbolice și structuri formale.

Principala breșă a survenit între textele care erau interpretate și semnificația lor: alegoria creștină primară nu elimină istoricitatea Scripturii, în timp ce alegoria păgână înlocuiește sensul literal cu cel simbolic. Aceasta se întâmpla deoarece textele în cauză erau diferite – în fapt, păgânismul și creștinismul erau religii diferite. Pe lângă aceasta, în polemica dintre alegoriștii păgâni și cei creștini – de exemplu, disputa dintre Celsus și Origen – putem vedea acuzații reciproce cu privire la folosirea alegoriei în texte considerate nesusceptibile de o lectură alegorică. Creștinii îi criticau pe alegoriștii păgâni deoarece, în opinia lor, aceștia încercau să legitimizeze mituri imorale și scandaloase prin intermediul exegezei alegorice, iar păgânii priveau Biblia ca absurdă, drept o colecție de scrieri barbare care nu conțineau niciun adevăr filosofic și pe care creștinii încercau în van să le interpreteze alegoric în speranța de a găsi unele învățături nobile în ele.

Lectura Scripturii

În ce termeni ai califica diferența dintre practica primară a hermeneuticii alegorice și" demitologizarea" modernă susținută la începutul secolului XX de către R. Bultmann, îmbrățișată apoi – tacit sau explicit – de numeroși teologi contemporani?

Origen, cel mai important teoretician al alegoriei creștine, cel care a structurat lectura Scripturii pe trei nivele, a folosit foarte mult metoda alegorică în cadrul exegezei biblice. El considera că sensul literal al Scripturii, ceea ce el numea „trupul Scripturii”, își menține întotdeauna semnificația – spre deosebire de unele cazuri

izolate, marcate de imposibilități logice sau factuale (numite *aloga* și *adynata*) -, chiar și atunci când un pasaj primește sensuri spirituale sublime suprapuse peste *littera*. Cu alte cuvinte, pentru Origen, textul biblic își păstrează mereu sensul istoric. Aceeași părere este susținută și de Grigore de Nyssa, care cunoștea foarte bine gândirea și exegeza lui Origen, apreciindu-le extrem de mult. De exemplu, în *Contra Eunomium* 2.85, Sfântul Grigorie subliniază faptul că Sfântul Pavel însuși ne învață „să interpretăm alegoric Scripturile, deși adevărul istoric rămâne în mod clar valabil”.

Este tocmai ceea ce alegoriștii păgâni, adică stoicii și mai ales neoplatonicii, nu recunoșteau: ei nu acceptau istoricitatea narațiunilor pe care le interpretau - și, într-adevăr, aveau dreptate să gândească așa de vreme ce aceste narațiuni erau de fapt mituri și relatări istorice (și știm că religia păgână nu avea o revelație sau cărți sacre în sensul creștin al cuvântului). Poate, într-un fel paradoxal, acesta este nucleul mai sus amintitei „demitologizări” aplicate Bibliei de către Bultmann și adepții săi: o astfel de metodă tinde să elimine planul istoric. Și aceasta poate reprezenta un pericol deoarece dacă, în privința Evangheliilor, negăm anumite evenimente considerate prea „mitologice” - de exemplu, minunile lui Iisus, dar și dumnezeirea și chiar învierea Lui - atunci, teologic vorbind, îl reducem pe Iisus Hristos la postura unui înțelept, a unui profet, a unui om sfânt, iar creștinismul doar la stadiul unei moralități.

Desigur, această consecință este foarte plauzibilă - de vreme ce credința nu primește o dovadă deplină decât în lumea viitoare, fiind confirmată doar în descoperirile mistice. Concluzia mi se pare însă deplorabilă; fără îndoială, creștinismul aduce o moralitate nobilă, dar omenirea nu avea nevoie de un nou sistem moral; filosofi erau suficienți pentru asta. Pavel remarcase deja că, dacă învierea n-a avut loc, creștinismul nu valorează nimic. Într-adevăr, creștinismul nu este doar un sistem moral. Grație

înrupării prin care dumnezeiescul Logos a luat trup, inima creștinismului este *Emmanuel* („Dumnezeu [este] cu noi”). Moartea lui Hristos pe cruce și învierea Lui, „scandal pentru iudei, iar pentru elini nebunie”, este incredibila și minunata veste bună, vestirea harului peste har. Demitologizarea contestă acest adevăr.

Ce crezi că poate transforma alegoria într-o opțiune atrăgătoare pentru lecturile curente ale tradițiilor scripturistice fără a cădea pradă unei culturi a fragmentării (celebrată, bunăoară, de către autori ca Paul de Man)?

Așa cum observa Ioan Gură de Aur, Scriptura este aceea care în numeroase pasaje încurajează o abordare alegorică. În ceea ce-l privește, Ioan nu era cu siguranță un partizan al alegoriei, ci, împreună cu maestrul lui, Diodor din Tars, și cu colegul său, Teodor de Mopsuestia, era un membru al așa-zisei școli din Antiohia. Cu toții au criticat alegoria atunci când aceasta era folosită în mod sistematic în interpretarea Scripturii, iar Teodor chiar a scris un tratat *Contra alegoriștilor*, adică împotriva descendenței exegetice a lui Clement și Origen îmbrățișată de școala din Alexandria – locul unde alegoria a fost o abordare tradițională încă din vremea lui Filon și a stoicului Chaeremon, un păgân alegorist! Pe urmele maestrului său, însuși Ioan Gură de Aur admitea totuși o exegeză alegorică a Scripturii, deși cu măsură.

De fapt, Biblia este plină de expresii figurate și de interpretările lor, de parabole și chiar de interpretări tipologice și alegorice precum sunt cele folosite de Sfântul Pavel. De exemplu, în *Epistola către Galateni* 4, 22 el îi consideră pe Agar și pe Sara, legea lui Moise și cea a lui Iisus, simboluri ale vechiului și noului legământ. Pavel explică că atunci când Scriptura sfătuiește să nu oprești boul care treieră, asta nu înseamnă că Dumnezeu este preocupat în special de situația boilor, ci de așezarea noastră ca oameni și de strădania noastră. Însăși Scriptura, așadar, ne îndrumă spre o interpretare

alegorică.

Când Iisus spune că Templul va fi distrus și în trei zile va fi rezidit, El se referă la propriul Lui trup și face aluzie la propria Lui înviere. Așa cum știm foarte bine, Iisus vorbește adesea în termeni figurați. Lectura alegorică și duhovnicească a Scripturii e permisă și întemeiată chiar în lumina Scripturii. Întregul sistem de profeții biblice se bazează, la rândul său, pe criterii figurate: în episodul de la Emaus, Iisus însuși tâlcuia versetele obscure din Vechiul Testament care făceau referire la patima Sa.

Cred că lectura alegorică nu este deloc ceva care fragmentează corpul biblic: din contră, tipologia și alegoria realizează împreună cea mai profundă unitate a Scripturii. Din nou, Origen știa foarte bine acest lucru: el a insistat foarte mult asupra *heirmos ton pneumatikon*, asupra legăturii strânse care leagă toate componentele Scripturii împreună, dacă citim Scriptura într-o cheie spirituală. Deci, atunci când găsea un simbol într-unul din versetele Bibliei, el îl interpreta pe baza sensului și semnificației simbolice pe care acest verset le avea în alte părți ale Scripturii. El a înțeles Scriptura ca pe un întreg omogen, socotind-o însuși trupul Cuvântului. Meditația constantă asupra Scripturii era, în opinia lui, un autentic act euharistic. Origen a menținut valabilitatea nivelului istoric al narațiunilor biblice: Iisus face minuni cu adevărat, dar aceste minuni au în același timp și o semnificație spirituală. Iisus trata bolile trupești pentru a ne face să vedem că El este doctorul sufletelor, capabil să dăruiască acea sănătate care este mântuirea (adevărata *salus*).

(2005)

Cuprins

Cuvânt înainte: Credință și rațiune: nimic prea mult /

5

I. Religia, cultura și provocările modernității
cu ANDREI PLEȘU

despre suflet, credință și căutările tinereții / 11

Primele tatonări 11

Întâlniri formatoare	17
Eros și feminitate	22
Orgoliu și smerenie	27
Despre atenție și failibilitate	33
<i>cu SORIN ANTOHI</i>	
despre secularizare, teologie și spațiul public	/37
Secolul opozițiilor și al polarizărilor	38
Românii din Imperiu	41
Un <i>New-Age</i> ortodox	44
Memorie și istoricitate	48
Modernism, utopie, modernitate	50
II. Convertirea personală și farmecul Ortodoxiei	
<i>cu ANDREW LOUTH</i>	
despre Ortodoxia universală și cultura occidentală	
/55	
Mentori și vocații timpurii	55
Atracția deșertului	60
Ortodoxie și latinitate	63
Locul frumuseții	67
Religie, politică, educație	69
Misiune și cultură	73
<i>cu HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR</i>	
despre trăirea Ortodoxiei în Texas	/ 76
Convertirea la Ortodoxie:	
Berlin, Constantinopol, Houston	76
Biserica și cultura apuseană	85
Despre miracolul credinței	90
Filosofia și etica seculară	96
Răționament teologic și dilemă morală	101
Despre politică și nihilism	104
<i>cu BOGDAN BUCUR</i>	
despre vocația studiilor patristice	/111
De la Yoga la isihasm	111
Ortodoxia în parohie	115
Educația teologică: România și SUA	119
Frumusețea patristicii	126
III. Pledoari i romane	<i>cu JEAN-LUC MARLON</i>

despre umanitate, tehnologie și creștinism/133
A pune capăt omului 133
Esențialul este invizibil 136
Umanitatea recapitulată 139
Dincolo de reciprocitate 141
Ortodoxie și catolicism 143
Creștinismul anonim 146
Mandatul teologiei 149
cu ILARIA RAMELLI
despre savoarea studiului și istoria ca alegorie/153
Pasiunea pentru clasici 154
Actualitatea inactualilor 159
Istoria religiilor 161
Lectura Scripturii 168